مركز الدراسات الشرقية
جامعة القاهرة

التأثير الإسلامى في التفاسير اليهودية الوسيطة

(من مقدمة كتاب : تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين)

تأليف
موشيه مردخاى تسوكر

ترجمة
أ.د. أحمد محمود هويدى

مراجعة وتقديم
أ.د. محمد خليفة حسن

سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية

العدد (٦) ٢٠٠٣

التأثير الإسلامى في التفاسير اليهودية الوسيطة

(من مقدمة كتاب: تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين)

تأليف

موشيه مردخاى تسوكر

ترجمة

أ.د. أحمد محمود هويدى

مراجعة وتقديم

أ.د. محمد خليفة حسن

سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة

تحت إشراف : أ.د / محمد خليفة حسن

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د. نجيب الهلالى جوهر

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. أمير ناصف

نائب رئيس جامعة القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

يسر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم هذا العمل الجديد فى سلسلة "فضل الإسلام على اليهود واليهودية " والتأثير الإسلامى الذى نعرضه فى هذا العمل يأتى فى أحد أهم مجالات التأثير الدينى وهو التأثير فى مجال التفسير فقد اعتمد علماء اليهودية فى العصر الوسيط على مناهج التفسير عند المسلمين فى تفسير أسفار التوراة وبقية كتب العهد القديم . وتمثل هذه الدراسة ترجمة للمقدمة التى ألفها موشيه مردخاى تسوكر لكتاب" تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين" الذى تم فيه نشر بعض تفاسير سعديا الفيومى لسفر التكوين المدونة بالكتابة العربية اليهودية ، وتوضيح التأثير الإسلامى على سعديا الفيومى وبخاصة فى منهج التفسير وهو جزأ لا يتجزأ من التأثير الدينى والثقافى العام للإسلام وحضارته على اليهود واليهودية . ونلاحظ أن هذا

التأثير الإسلامى لم يتوقف عند حدود التأثير على الفرق والمذاهب اليهودية المعارضة لمذهب الربانين ، ولكنه تجاوز هذه الحدود إلى التأثير العام على اليهودية الأرثوذكسية الحاخامية الشهيرة بيهودية الربانين . كما أن هذا التأثير الإسلامى على الربانين لم يكن تأثيرا على بعض صغار الشخصيات الدينية ولكنه كان تأثيرا قويا ومباشرا على الشخصيات الرئيسية في يهودية الربانين ويأتى على رأس هذه الشخصيات ، الشخصيتان المؤسستان لليهودية الحاخامية وهما الرابى سعديا جاؤون الشهير بسعديا الفيومى ، والرابى موسى بن ميمون .

ويظهر التأثير الإسلامى العام على سعديا الفيومى فى معظم أعماله التفسيريه للتوراة وأسفار العهد القديم الأخرى ، كما يظهر التأثير فى منهج فهم الدين اليهودى فى عمل سعديا الرئيسى وهو كتاب "الأمانات والاعتقادات" والذى تبى فيه الرؤية المنهجية التفسيرية لمدرسة المعتزلة الإسلامية والتى من خلالها أسس سعديا الفيومى مدرسة الكلام اليهودية . أما بالنسبة لموسى بن ميمون منظم اليهودية وواضع أركانها فالتأثير الإسلامى عليه يظهر فى كل أعماله وبخاصة فى عمله الأساسى "دلالة الحائرين" والذى وصفه الشيخ مصطفى عبد الرازق بأنه عمل فى الفلسفة الإسلامية

حيث وصلت درجة التأثير الإسلامي على موسى بن ميمون في هذا العمل درجة تجعل القارئ لا يشعر بأن كاتب هذا العمل يهودى . ويعود إلى موسى بن ميمون تنظيم أركان الدين اليهودى فى شكلها الأخير من خلال ما يعرف بالمبادئ الثلاثة عشر التى صاغها موسى بن ميمون على طراز أركان الإيمان فى الإسلام والجدير بالذكر أن موسى بن ميمون كان قد أسلم لفترة ثم عاد إلى اليهودية من جديد ولذلك ، فالأثر الإسلامى فى عمله عميق ولا يمكن لليهودية أن تتخلص منه لأنه تغلغل إلى صلب اليهودية وأصبح مقوما أساسيا من مقوماتها . ولم يسلم كتاب " مشنا توراة "(تثنية التوراة) لموسى بن ميمون من التأثير الإسلامى وبخاصة فى ترتيب المواد التشريعية فيه حيث سار موسى بن ميمون على نظام الفقه الإسلامى.

ولم يتوقف هذا التأثير الإسلامى عند حدود سعديا الفيومى وموسى بن ميمون حيث نجد تأثيرا عظيما على شخصية دينية مهمة أخرى من الربانين وهو الرابى صموئيل بن حفنى وهو أحد كبار المفسرين اليهود الذين تأثروا بفكر المعتزلة فى فهمهم لليهودية وفى تفسيرهم لأسفارها .

ورغبة منى فى أن أترك القارئ لكى يكتشف بنفسه هذا الفضل

الإسلامى على اليهودية فى مجال التفسير والفقه أود أن أشير إلى بعض الملاحظات الخاصة بقراءة هذا العمل . فهو أولا ترجمة من العبرية إلى العربية لجزء من عمل يهودى لعالم دين يهودى اهتم بتوضيح تأثير منهج التفسير عند المسلمين على كبار المفسرين اليهود من أمثال سعديا الفيومى وموسى بن ميمون وصمونيل بن حفنى .

وقد آثرنا فى سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية " أن نركز على ترجمة بعض الأعمال اليهودية عن اللغة العبرية ، أو نقل بعض الأعمال العربية المدونة بالكتابة العربية اليهودية (وهى كتابة العربية بخط عبرى) وذلك لكى نبتعد عن التكلف والادعاء فى الكلام عن التأثير الإسلامى على اليهودية . فالأعمال المقدمة أعمال يهودية لعلماء يهود كبار درسوا التأثير الإسلامى ، وتتبعوه فى مصادرهم الدينية والفلسفية ، واعترفوا به . ودورنا هنا يرتكز إلى أمرين : الأول ـ تنبيه اليهود المعاصرين الذين أعمتهم الصهيونية وأضلتهم إلى فضل الإسلام عليهم وإلى دور الصهيونية الحديثة والمعاصرة فى إفساد علاقتهم القوية بالإسلام والمسلمين وتنبيههم أيضا إلى حقيقة هامة وهى أنه لا يمكن لليهودى أن يفهم دينه فهما حقيقيا دون الرجوع إلى الإسلام والاستعانة بالتراث الإسلامى فى تحقيق فهم اليهودية .

أما الأمر الثاني ـ الذى نقصده فهو تنبيه المسلمين إلى قوة دينهم وعظمته وتعريفهم بفضله على الأديان الأخرى وبخاصة على أديان التوحيد الأخرى . وفى مثل هذه الأعمال أصدق الرد على شبهات المستشرقين الذين يحاولون عبثا ربط الإسلام باليهودية والمسيحية ، والحكم على الإسلام بعدم الأصالة . فالدراسات المقدمة كلها تشير إلى عكس ما يقصده المستشرقون وهو أن التأثير إسلامى ، والفضل إسلامى ، والأصالة إسلامية .

ولا يفوتنى فى هذا المجال أن أشكر الأستاذ الدكتور أحمد محمود هويدى على مجهوده الكبير فى ترجمة هذا العمل ، ودراسته وتحقيقه وتصحيح بعض ألفاظه وعباراته ، والتعقيب عليه راجيا من المولى عز وجل أن يساهم هذا العمل فى مواجهة الحملة الشرسة التى يشنها الغرب على الدين الإسلامى ووصفه بالتخلف . ولعل الرد العلمى الذى يوضح تأثير الدين الإسلامى على اليهودية والمسيحية يكون أصدق رد على هذه الافتراءات الغربية المعاصرة .

والله ولى التوفيق ،،،

أ.د محمد خليفة حسن

مدير مركز الدراسات الشرقية

جامعة القاهرة

مقدمة

نقدم فى هذه الدراسة نموذجا من نماذج التأثير الإسلامى فى الديانة اليهودية ، ويأتى هذا النموذج فى مجال التفسير اليهودى الذى اعتمد على علم التفسير عند المسلمين . ويقوم هذا النموذج على أساس من ترجمة بعض الأجزاء من المقدمة التى كتبها " موشيه مردخاى تسوكر " لكتاب: " تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين " حيث قام بنشر هذه التفاسير المدونة بالعربية ـ اليهودية ، وقدم لهذه الترجمة بمقدمة وافية عرض فيها لعلاقة تفاسير الرابى سعديا جاؤون بتفاسير حكماء اليهود ، ثم تأثير تفاسير الرابى سعديا جاؤون على المفسرين والشُراح الربانين والقرائين ، وتناول بعد ذلك تقديم عرض مسهب عن علاقة تفاسير العهد القديم

بتفاسير القرآن الكريم ، وهذا هو القسم الذى تمت ترجمته.والمؤلف وضع عنوانا لكل قضية من القضايا التى يناقشها ، لكننا فى الأجزاء التى تمت ترجمتها قسمناها إلى ثلاثة مباحث ، جعلنا الأول بعنوان "الشريعة وأنواعها " حيث يعرض المؤلف لأقسام الشريعة موضحا الفرق بين الشرائع السمعية والشرائع العقلية ، ثم يشير إلى الشرائع المزدوجة . أما المبحث الثانى فجعلنا عنوانه " قضايا التعريفات " حيث قدم تعريفا لأهم مصطلحات التفسير المرتبطة بالنص الدينى مثل البيان والمحكم والمتشابه ، والحقيقة والمجاز . وأما المبحث الثالث ، فوضعنا له عنوانا : " الجدل حول قضايا الموضوعات " حيث يناقش الجدل حول الحقيقة والمجاز ، والعام والخاص ، وقضية تأخير البيان وأساليب تحقيق البيان .

وقد عرض المؤلف هذه القضايا معتمدا على المصادر العربية الأساسية ، وتشير المصادر التى ذكرها المؤلف إلى سعة اطلاعه على هذه المصادر سواء المصادر القديمة أو الحديثة . وكان يأتى بالنصوص فى لغتها العربية مدونا إياها بالحروف العبرية ، كما كان يأتى فى بعض الأحيان بالترجمة العبرية مباشرة ، دون ذكر النص العربى ، واتبع نفس الأسلوب بالنسبة للمصادر اليهودية وبخاصة

أعمال الرابي سعديا جاؤون والرابي صموئيل بن حفني والملاحظ بالنسبة للنصوص العربية - اليهودية، وجود بعض الألفاظ التي دلالاتها غير واضحة ربما نتيجة خطأ تسوكر أو نتيجة خطأ المؤلف الأصلي. كما كان يكتب بعض الكلمات العبرية مسبوقة بأداة التعريف العربية، مثل " المصوت، والأحيم، والأخيلة " فمثل هذه التعبيرات وضعنا بعضها بين قوسين المعنى المقصود فكلمة المصوت (المقصود بها الشرائع) وكلمة الأحيم (المقصود بها الأخوة)... الخ). كما وجدت بعض الأسماء العربية التي دونت أيضا بصورة خاطئة مثل الآميدى بدلا من الآمدى، وقد قمنا بكتابة هذه الأسماء صحيحة، كما وجدت بعض الأخطاء النحوية مثل عدم حذف حرف العلة بعد أداة الجزم لم. أو نصب المرفوع أو إهمال التنوين بالألف، ومثل هذه المواضع وضعنا

وقد صدر كتاب تسوكر عن مدرسة الربانين في أمريكا، نيويورك - ١٩٨٣ وهدفنا من اختيار ترجمة بعض أجزاء هذه المقدمة أن الذى قام بتأليفها شخصية دينية يهودية، وضح فيها أثر التفاسير الإسلامية في أعمال المفسرين اليهود في العصر الوسيط وخاصة أعمال الجاؤونيم الرابي سعديا جاؤون والرابي صموئيل بن حفني ولذلك فإن الأدلة التي نقدمها لبيان أثر الإسلام والمسلمين

علـى اليهود واليهودية ستكون معتمدة على آراء مستشرقين يهود ، وسوف اكتفى هنا بتقديم مثالين ، أحدهما يوضح الأثر الإسلامى فى مجـال الشـعـائـر الـديـنية اليهودية ، والآخر يوضح أثر أعمال المسلمين فى مجال التفسير فى أعمال المفسرين اليهود .

فهـا هـو المستشرق اليهودى "نفتالى فيدر" ، يكتب كتابا باللغة العـبـريـة يتـناول فيه تأثير الإسلام فى العبادات اليهودية ، وعنوان الـكـتـاب بـالـلـغـة الإنجليزية : " Islamic Influences on the Jewish Worship" ، كـمـا جاء على صفحة الغلاف الخلفية ، وقـد صـدر الـكـتـاب فى أكسفورد (١٩٤٧) وترجم هذا الكتاب عـن اللغة العبرية ونشر لأول مرة بعنوان " التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية " ، وقام بترجمته الدكتور " محمد سالم الجرح " ، ثم أعيد طبعه مرة ثانية بنفس العنوان ضمن سلسلة " فضل الإسلام على اليهود واليهودية " التى يصدرها مركز اللغات الشرقية بجامعة الـقـاهـرة . يـقـول مـؤلـف الـكـتـاب فى مقدمته : " والمعروف من الجـانـب الآخـر أن الـديـانـة الـيـهـوديـة تأثرت تأثيرا عظيما بالبيئة الإسـلامـيـة ، فقد أدت التيارات الروحية - التى غمرت هذه البيئة مـئـات مـن السنين - إلى ثورة فى الحياة الروحية لليهود المقيمين فى الأصـقـاع الـعـربـيـة ؛ إذ أن المـسـائـل الـدينية التى قتلتها المدارس

الإسلامية بحتا عرفت طريقها إلى مدارس أحياء اليهود ، وقد عظم هذا التأثير أولا وقبل كل شئ في ميدان الفكر الديني والنظر الفلسفي "(١).

ولم يكن هذا التأثير قاصرا على الأخذ بمناهج المسلمين بل تعداها إلى ميدان الشريعة فيقول :" ومن الناحية الشكلية اتخذ اليهود لأنفسهم مناهج العرب العلمية في فروع الدين ، والأخلاقيات ، والنحو ، وتفسير الكتاب المقدس . بل حتى في ميدان الشريعة ففي كتاب " تثنية التوراة " الذي يبهرنا ببنائه وترتيبه ليس سوى ترتيب لمواد الشريعة الضخمة وفقا للنظام الذي وضعه علماء الفقه المسلمون ... "(٢).

ثم يضيف بعد ذلك ويؤكد بأن التأثير الإسلامي في العبادات اليهودية ظهر بطريقتين : أولا - باستيعاب عادات تختص بالعبادة لا أساس لها في التقاليد اليهودية ، وثانيا - بإحياء عادات قديمة اندثرت من عند اليهود تحت تأثير أسباب معينة "(٣). ثم يعلق على هذه النقطة بقوله :" وهنا يجدر بنا أن نشير على وجه الخصوص إلى ظاهرة هامة وهي أن العادات التي هجرها اليهود بدافع العزلة والابتعاد عن النصرانية ارتدت ثانية إلى اليهود بتأثير من الدين الإسلامي "(٤). ويفهم من الطريقتين اللتين أشار إليهما

"فيدر " أن الإسلام جاء بأمور تعبدية جديدة لم تكن موجودة في الديانة اليهودية وتبناها اليهود ، كما أن قوله بوجود عادات يهودية واندثارها ثم عودتها مرة ثانية لليهودية بتأثير من الدين الإسلامى يعنى أساسا العودة إلى الأصول التى فقدت عبر تاريخ اليهودية بابتعادها عن الوحى،وعندما ظهر الإسلام أعلنت هذه الأمور مرة ثانية من جديد فاعتنقها اليهود،وهو ما يعرف باسم الاصلاحات التى أدخلها الربانين بتأثير من أمور العبادة عند المسلمين.

فمن أمثلة العادات التى تختص بالعبادة وتبناها اليهود بتأثير من البيئة الإسلامية ولم تكن موجودة فى اليهودية ، عادة غسل القدمين قبل الصلاة ، فبعد أن ناقش نفتالى عادة غسل القدمين قبل الصلاة ، أكد أن هذه العادة ليس لها أساس فى الشريعة التلمودية ، كما أنها لم تكن موجودة بين يهود الأقطار الشرقية ، أما المصادر التى تذكرها تدل على انتشار هذه العادة بين يهود الأقطار الإسلامية . وبعد مناقشة المصادر اليهودية يشير "نفتالى فيدر " بأن هذه العادة لا أساس لها في الروايات المأثورة التلمودية ، بل إنها مأخوذة من العبادة الإسلامية ، فيقول : " هل لسنة غسل الرجلين قبل الصلاة أساس فى الروايات المأثورة التلمودية ؟ يجب أن نجيب عن هذا السؤال بالنفى ... إن عادة

غسل الرجلين قبل الصلاة مأخوذة من العبادة الإسلامية "(٥) . ويبدو أن عادة غسل الرجلين وتطهيرهما ليست هى العادة الوحيدة التى اقتبسها اليهود من أركان الوضوء عند المسلمين ، فيقول : " فيدر " : "ومما يدل على عمق هذا التأثير أن تطهير الرجلين لم يكن وحده هو الذى صادف هوى وقبولا بين اليهود ، بل اقتبسوا سائر أركان الوضوء نحو غسل الذراعين وما وراء الأذنين ومسح الرأس والاستنشاق ... "(٦).

كذلك من العادات التى لا أصل لها فى اليهودية عادة غسل المجانب ، فيقرر "نفتالى فيدر" أن هذه العادة قد وفاها "ليفى جينسبورج" حقها من البحث وتوصل إلى " أن هذه العادة ليس لها ما يثبتها فى حكم التلمود البابلى ، وأنها فى الواقع لم تكن مألوفة فى بابل لا فى العصر التلمودى ولا فى عصر الجاؤونيم الأوائل . بيد أنه ابتداءً من العصر الوسيط للجاؤونيم نرى أن هذه العادة قد ضربت جذورها فى بابل أيضا "(٧) .أما "نفتالى فيدر "يؤكد أن الإسلام يدقق بصورة دقيقة لعملية اغتسال المجانب ، وكيف انتقلت هذه العادة إلى اليهودية ، فيشير إلى الأثر الإسلامى فى هذه العادة ،ويقول:"وكل هذا يشير إلى مدى تغلغل هذا التأثير الأجنبى ـ يقصد التأثير الإسلامى طبعا ـ وبدافع

من هذا التأثير لم يأخذ اليهود على عاتقهم أن يغتسلوا فى حالة إذا ما وجد الماء فحسب بل أصبح الاغتسال بعد ذلك شرطا تبطل الصلاة بدونه ... "(٨).

أما فيما يتعلق بوجود عادات يهودية قديمة ترتبط بالعبادة ، قد اندثرت ، ثم عادت بعد ذلك إلى اليهودية من خلال الاصلاحات التى أدخلها الربانون بتأثير من البيئة الإسلامية ، فمن أهم هذه الاصلاحات تلك الأنظمة التى أسسها الحبر إبراهيم الميمونى ، وهى السجود والجلوس على هيئة البارك ، واستقبال القبلة وقت الجلوس ، ووقوف المصلين فى صفوف ، وبسط اليدين (٩). يقول " نفتالى فيدر " عن هذه الاصلاحات "... قد نقلت من المسجد إلى الكنيس ، وأن ما فيها يعد تطاولا جوهريا على نظم الصلاة التقليدية وملاءمتها شعائر العبادة الإسلامية " (١٠).

ولما كانت الصلاة فى اليهودية قد شملت هذه العادات ، وتخلى عنها اليهود للابتعاد عن سلوك النصارى وعاداتهم ، لذلك فإن العودة إلى هذه الأمور التعبدية تعتبر باعثا للعادات القديمة ، فيقول "نفتالى فيدر" عن هذه الأنظمة التى أسسها إبراهيم الميمونى :" وليست هذه كلها سوى تعديلات تتسم بطابع الاصلاح . غير أن الحبر إبراهيم الميمونى لم ير نفسه مصلحا

مجددا ، بل باعثا لعادات قديمة فليس ما يقوم به اصلاحا reformation وإنما هو بعث وإحياء restoration "(١١) .

والدليل على أن هذه العادات التعبدية كانت موجودة ومتبعة لدى اليهود ثم اندثرت أو قلل من شأن بعضها ، ما ورد فى العهد القديم من صور للعبادة ركوعا أو سجودا ، أو إكفاء للوجه وغير ذلك (١٢) . وقد كانت هذه العادات التعبدية متبعة بعد إعادة بناء الهيكل ، لكن بعد تدميره عام (٧٠ للميلاد) كان هناك ميل لهجر هذه العادات وبخاصة السجود الذى تم إبطاله وركز أحبار اليهود على انحناء القامة والركوع فقط (١٣) . والدليل على أن السجود كان مظهرا أساسيا من مظاهر العبادة فى اليهودية ما ورد فى أخبار الأيام الثاني (٧: ٣)" وخروا على وجوههم إلى الأرض على البلاط وسجدوا ". غير أنه فى عصر إبراهيم الميمونى أعاد السجود مرة ثانية لليهودية .ويعلق "فيدر" على ذلك فيقول: " وهذا التغيير يفسر أولا بأنه تأثير البيئة الإسلامية على وجه العموم"(١٤).

أما فيما يتعلق بتأثر اليهود بأعمال المفكرين المسلمين وبخاصة فى مجال التفسير ، فتعد - كما ذكر من قبل - المقدمة التى كتبها تسوكر لكتابه " تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين "

أفضل نموذج يبين تأثر اثنين من أهم مفسرى اليهود في العصر الوسيط ، وهما الرابي سعديا جاؤون والرابي صموئيل بن حفني ، بأعمال المفكرين المسلمين .

وقد استطاع تسوكر أن يبرهن بموضوعية علمية تأثر أعمال الجاؤونيم التفسيرية بأعمال المفكرين المسلمين في صياغة كثير من المصطلحات المرتبطة بعلم التفسير وعلم أصول الفقه ، أو ما يمكن تسميته علوم العهد القديم ، غرارا على ما كان سائدا عند المسلمين من الحديث عن علوم القرآن الكريم ، فيقول :"... أن منهج الجاؤونيم في تفاسير العهد القديم كان له صلة وعلاقة بعلم التفسير عند المسلمين "، وقد شملت هذه العلاقة التأثير في الشكل والمضمون فيقول : "ويبرز بصورة واضحة تأثير المصادر العربية في المضمون والشكل في الشروح المسهبة للرابى صموئيل بن حفني". ومن أمثلة تأثر بن حفني بالمضمون أنه قد تأثر في تعريفه للبيان بالتعريف الذى وضعه المعتزلة :"لم يعد صعبا الاعتراف بأن التعريفات الثلاثة المذكورة عند الرابى صموئيل بن حفني هى أقسام المعرفة المحصورة في المصادر العربية ، وأن الرابى صموئيل بن حفني اقتبس التعريف الذى انتهجه المعتزلة ، وهو أن البيان يعنى الدليل... ".

وفيما يتعلق بالمحكم والمتشابه فيعرض تسوكر إلى قضية اختلاف الفرق الإسلامية فى تحديد المحكم والمتشابه ، وانعكاس ذلك فى تحديد المحكم والمتشابه عند الجاؤونيم ، ويوضح أنهما متأثران بفكر المعتزلة :" ... والمثال السابق للمحكم والمتشابه عند الرابى صموئيل بن حفنى هو بالضبط يماثل النموذج المقدم عند المعتزلة المسلمين " .

وعلاوة على إشاراته المتكررة عن أثر المفكرين المسلمين فى أعمال الجاؤونيم ، يؤكد أيضا على أهمية المصادر العربية لتتمة الأجزاء الناقصة من وثائق الجنيزا القاهرية . كما أشار كذلك فى غير موضع إلى أن أقوال الجاؤونيم غامضة ومبهمة ولا يمكن فهمها إلا من خلال العودة إلى المصادر العربية .

وفى النهاية أود أن أنبه الدارسين لليهود واليهودية والمهتمين بالعلاقات اليهودية الإسلامية ، الاستفادة من تجارب الماضى، وإقامة جسور مشتركة بين أصحاب الديانتين . فكان اليهود مضطهدين فى كل بلدان العالم المسيحى ، أما فى العالم الإسلامى فقد نعم اليهود بالعيش فى حرية تامة بل إن الفكر اليهودى لم يتطور إلا فى ظل التسامح الإسلامى .وأن يعرف المجتمع الإسرائيلى الحديث تلك الجوانب المضيئة من تاريخ

العلاقات اليهودية ـ الإسلامية ، والتى استمرت قرونا طويلة فى العالم الإسلامى شرقا وغربا ، حتى أطلق اليهود على فترة وجودهم تحت الحكم العربى الإسلامى فى الأندلس اسم " العصر الذهبى " . وعلى الباحثين من الجانبين إبراز هذه الصفحات المضيئة للوصول إلى العيش فى سلام ، ونبذ الصراع والخلاف الذى تستخدمه الحركة الصهيونية لتضليل اليهود لتحقيق أغراض سياسية على حساب اليهودية كدين .

وأخيرا ـ وليس آخرا ـ أشكر أستاذى الفاضل الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن على تفضله بمراجعة هذا العمل ، والملاحظات القيمة التى أبداها سيادته والتى أفدت منها كثيرا ، وتشجيعه الدائم والمستمر حتى تمت الترجمة ، كما أشكر سيادته على موافقته على نشر هذه الترجمة ضمن سلسلة " فضل الإسلام على اليهود واليهودية " التى يصدرها مركز الدراسات الشرقية .

وأرجو أن أكون وفقت والله ولى التوفيق ،،،

أ.د.أحمد محمود هويدى

الهوامش :

١ ـ نفتالى فيدر : التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية ، ترجمة محمد سالم الجرح، سلسلة "فضل الإسلام على اليهود واليهودية " (ع.١) ، مركز الدراسات الشرقية ، جامعة القاهرة (٢٠٠٠) : ص ٩ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ص ٩ ـ ١٠ .

٣ ـ المصدر السابق : ص ص ١١ ـ ١٢ .

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٢

٥ ـ المصدر السابق : ص ص ١٨ ـ ٢١ .

٦ ـ المصدر السابق : ص ٢٤

٧ ـ المصدر السابق : ص ٢١ .

٨ ـ المصدر السابق : ص ٣١

٩ ـ المصدر السابق : ص ٣٨

١٠ ـ المصدر السابق : ص ٣٨

١١ ـ المصدر السابق : ص ٣٩

١٢ ـ محمد بحر عبد المجيد اليهودية ، سلسلة " الدراسات الدينية والتاريخية " (ع ٢٠) ، مركز الدراسات الشرقية ، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩

١٣ ـ نفتالى فيدر : ص ٥٨

١٤ ـ المصدر السابق : ص ٥٩

المبحث الأول

الشريعة وأقسامها

أولا ـ تقسيم الشريعة

بسبب الأهمية الخاصة التي أولاها الجاؤون سعديا في تفاسيره ومناقشاته مع القرائين(١) لتقسيم الشريعة إلى شريعة عقلية وأخرى سمعية ، فإنني اخصص لهذه الموضوع مبحث منفرد .

هذا التقسيم له جذوره في المصادر اليهودية القديمة (٢)، غير أنه أكد عليه في علم الأخلاق لدى طائفة المعتزلة المسلمين . فطبقا لرأى المعتزلة فإن القيم الأخلاقية قائمة بذاتها وليست نتيجة لإرادة الخالق المشرع فقط (٣). والنتيجة التي تبرز من ذلك هي أن الواجبات الأخلاقية الملقاة على عاتق الإنسان تسرى أيضا على الله(٤). وهذا الرأى له جذوره في شريعة اليهود (٥).

وهذا الرأى للرابى سعديا جاؤون بشأن قضية تقسيم الشريعة يبرز بصورة واضحة في كتاب "الأمانات والاعتقادات" المقالة الثالثة ، ومن أقواله في هذا الكتاب يُفهم أن الشريعة العقلية معروفة للإنسان باستدلال العقل ، وذلك بدون ظهور نبوى (٦) . ورغم ذلك نقدم محاولة لتفسير رأى الرابى سعديا جاؤون فيما يتعلق بالشريعة العقلية بمفهوم الفوائد المعروفة للإنسان فقط بعد

توضيحها له بواسطة الإخبار النبوى (٧) . هذا الفهم الخاطئ فى رأى الجاؤون باطل بوضوح من خلال أقواله فى مقدمته لـ:"سفر الشريعة" المكتوب باللغة العربية ، وهذه لغته "... قد نفاه إذ قال **כי לא אל חפץ רשע אתה** (٨) . وبقى الوجهان الآخران هما الحسن والجائز أن يكون ما يأمر به من جمعهما ... ولذلك صارت الشرائع على ضربين عقلية وسمعية . العقلية كالصدق والعدل والإنصاف ومجانبة القتل والزنى(٩) والسرقة وما أشبه ذلك مما لم ياتى* [لم يأت] به رسول ولم يكتب فى القرآن لوصل إليه العبد . والسمعية كالصوم والصلاة (١٠) والطهر والزكاة (١١) والقرابين(١٢) وما شاكل ذلك مما لو لم يأتى*[لم يأت] به الرسول(١٣) لم يكن إلى الوصول إليه وجه من الوجوه من جهة آخر ".

وفيما يتعلق بالشرائع السمعية وطبيعتها وجدنا اختلافا للرأى بين الجاؤون سعديا وبين الجاؤون الرابى صموئيل بن حفنى . فطبقا لرأى الرابى سعديا جاؤون فإن الغاية الرئيسية للشرائع السمعية هى حق الإنسان فى عبادة يهوه وإعداده لذلك لينال الجزاء . وفى المقالة الثالثة فى كتاب "الأمانات والاعتقادات "يقول : " والقسم الثانى أقوال ليست حميدة وليست مقبولة عقليا ، لكن أضاف لنا

شرائع وتحذيرات لكي يزيد لنا الجزاء ". ويقول في موضع آخر : "لأن العقل مفوض لأن يلتمس الحكيم من الفاعل ليعمل عملا ويمنحه ثوابا على ذلك ، ونظرا لذلك فإنه يجد في ذلك استحسان* [استحسانا] للفاعل ، وليس فيه أى ضرر لمانح العمل " .

ومقابل هذا التفسير ادعى الرابى صموئيل بن حفنى في اثنين من مؤلفاته المخطوطة ، وهما:" كتاب الهداية " و " كتاب الشرائع ". وتلك أقواله من كتاب الهداية "... ويؤدى إلى هلاكه إلى أن يصيرا قبيحين (١٤) . لم يمتنع بل يجب أن يكون المعلوم عند الله تعالى أن الأكل والشرب في يوم الكيبور (المقصود هنا يوم الغفران) والأيام التي افترض علينا الصوم فيها قبيحين ضارين في الدين فنهانا عنهما . وبين لنا ذلك بالنهى على لسان النبى . وكذلك إذا كانت الصنائع ضارة بفاعلها أو إذا كان مندفا (ربما يقصد هنا مندفعا) لم يمتنع ، بل يجب أن يكون المعلوم عند الله أن فعل الصنائع يوم السبت ، وفي الأيام التي حظر علينا الصنائع فيها قبيحة ضارة من طريق الدين فنهانا عنها ، وكشف لنا ذلك بخبر النبي عن حاله . وإذا كان هذا هكذا فالجائز العارى من الضر المخصوص ومن العبث الجارى في السمعيات على جوازه في العقل .وما كان من جنس الجائز يتعلق به ضرر مخصوص أو

عبث(١٥) وكان ممتنع فى العقل فإن مثله فى السمع قبيح ممنوع منه والكلام فى هذين الفصلين هما من دقيق النظر فى المصوت (المقصود الشريعة) السمعية ما علمنا من أحدها من علمائنا كشفه هذا الكشف وسلك فى هذا الطريق ".

ويقول في كتابه "الشرائع" :" والفصل التاسع عشر القول فى الوجوه التى يجب أن يقع العمل بالمصوت (المقصود بالشرائع) عليها ليستحق بها الثواب والخلاص من العقاب . فنقول إن ما يفعله العقل من المصوت (المقصود الشريعة) لا يستحق الثواب إلا بعد أدائها على الشروط التى تعبد بها . لأنه متى لم يؤدى* [لم يؤد] ذلك على تلك الوجوه أو أخل ببعض وجوهها كان بمنزلة فعل العقل من غير أن يتعبد به فلا يستحق عليه الثواب . فإذا فعله بكامل شروطه استحق الثواب من الله تعالى عليها . فأما تلك الوجوه (١٦) فهى أن يفعل ما هو واجب في العقل لوجوبه ويترك القبيح فى عقله لقبحه ، وأنه يفعل السمعيات لأنها مصلحة له ، ولأن الجميع نعنى العقليات والسمعيات طاعة الله تعالى . فإن فعله للثواب فقط لا لوجوبها فى عقله ، ولا لأنه صالح له ، ولا لأنه طاعة الله لم يستحق بها ثواب ، لأنه متى فعلها للثواب فقط فكأنه فعلها للنفع لا لحسنها فلم ياتى* [فلم يأت] بها على الوجه الذى وجبت عليه وللوجه الذى حسنت منه . لأنه لا تجب

عليه لإجابة الثواب . ألا ترى أنها لو وجبت لهذا الوجه و كان الثواب إنما يجب ويستحق لأجله ليؤدى ذلك إلى الانتقاص ".

هذا الاختلاف فى الرأى بين الجاؤونين له مقابل في المصادر الإسلامية . فيقول عبد الجبار (المغنى الجزء ١٣ ، ص ٤٧): "وفعلا أوضحنا أن قيام شريعة وعمل إرادة الله من أجل الثواب أمر غير منطقي . لأن الثواب يكون فقط بسبب وجود (فى الواقع شريعة) صفة تحدد وجوبه أو يكون وجوبه إراديا (من وجهة نظر دينية كما هو من السمعية) وكل ما به هذه الصفة ليس عليه ثواب. لأن كل واحد منهما مرتبط بالآخر ، وهذا باطل ". هذا التفسير استعمله الرابى صموئيل بن حفني وقد ورد عنده في (ص ٣١) باسم أبو هشام "بما أن الثواب من أجل العمل الملزم ، وكان الوجوب فقط من أجل الثواب ، فإن كل واحد منهما مرتبط بالآخر ، مما يؤدى إلى بطلانهما ".

وفيما يتعلق بموقف الرابى سعديا جاؤون الذى سمح بمنح الشريعة بهدف الحصول على الثواب ، لم أجد فعلا مقابلا مفصلا لذلك فى الأدب الإسلامي ، لكن من لغة النقاش هناك يتضح أن أبا هشام وعبد الجبار حاولا تفنيد الرأى الذى يوضح وجود نوع من الشريعة أساس قيامها الثواب .

ثانيا ـ الشرائع المزدوجة

افتراض أن الاعتراف الثابت فى العقل بأن الشريعة الإلهية للإنسان تثير قضية : وبما أن : لماذا الشرائع النبوية تكون بمثابة الشرائع الواجبة طبقا للعقل ؟ . فقد انقسمت الآراء حول هذا الموضوع ، الكفر بالنبوة ، نفى الاعتراف العقلى بالقيم الأخلاقية، والحاجة إلى المجالين : العقلى والنبوى . فقد زعم منكرو النبوة أنه ليس هناك ضرورة بالفعل للنبوة لأن عقل الإنسان يكفى ليرسى أسلوب حياته (١٧) . وأصحاب الرأى المتشدد المخالف لذلك قالوا إن الظهور النبوى يبرهن أن الإنسان يمكنه الاعتماد على عقله فى القضايا الأخلاقية والكل مرتبط بإرادة المشرع الإلهى (١٨). وأصحاب المذهب العقلى ـ اليهود والمسلمون ـ الذين آمنوا بالنبوة وبأحكام العقل بحثوا ليبرهنوا بأن الشريعة المزدوجة أى الإرشاد العقلى والإخبار النبوى ، ضروريان ومكملان لبعضهما البعض . يدعى الرابى سعديا جاؤون فى كتاب " الأمانات والاعتقادات "المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، أنه فى الشرائع العقلية اضطروا للتعاليم النبوية حتى يدرك الإنسان جوهرها الصحيح ، وأسلوب نشأتها لأن العقل يشير للفكرة فقط فى بساطتها بدون كيفية وكمية . وطبقا

لتفسيره في المقالة الرابعة الفصل الخامس يبدو أنه قد وضح أن الشريعة العقلية بدون الإخبار النبوى لا تعطى الحق للشرائع بالثواب وليس من الضرورى أن يعاقب العاصى (١٩) .

وللرابى صمونيل بن حفنى إجابة أخرى حول هذا الموضوع وذلك في مقدمته لكتاب " الشرائع "، " المسألة الثانية هى المصوت (المقصود الشرائع) العقلية إذا كانت معلومة بالعقل ولم نفتقر إلى معرفتها بالسمع ، فعلى أى وجه جاء السمع به نعنى المنصوص التى تلوأنوها إذا كنا مستغنيا عنه ؟ والجواب على ذلك أن السمع إنما جاءنا بها لتأكيد التنبيه على وجوبها ، وللزيادة في الاستدلال به عليها . لأنه لا يمتنع أن يدل على الشئ بدليلين وثلاثة وإن كان مستغنيا بأحدها عن الآخر ، ولا يكون ذلك قبيحا. وإذا كان هذا هكذا فنبين حسن مجئ السمع بالمصوت (المقصود الشرائع) العقلية".

هذا الإنصاف للشريعة المزدوجة نجده عند عبد الجبار (المغنى ١٣، ص ١٤٢) " لأن الله تعالى أخبر بوجوب الأفعال العقلية من خلال تثبيتها فى العقل لم يمنع الاعتماد على الشريعة النبوية ". وفى الجزء ١٥،(ص ٧٣) يشبه هذا الازدواج ازدواج الأدلة لدليل واحد (ويجرى ذلك مجرى تواتر الأدلة وتدافعها).

وقد وجدت مثل هذا التفسير لصدق الشريعة المزدوجة في قطعة من مقدمة الرابي سعديا جاوزن لكتاب الطروفات (يقصد بذلك كتاب الفراتس)، " قال وأصح هذا الكتاب أن الحجة من وجه الاضطرار إنما تضر إلى أحد من هذين المعنيين (٢٠) فإذا ثبت القول من أي واحد منهما كان ، لزمت الحجة له وقامت الدلالة به. أعني إن ثبت القول من جهة الحس المحسوس فقد صح واستغنى عن أن يثبت من جهة النبوة ، وكذلك أيضا إن ثبت الأمر من جهة النبوة ، لا بد لها من آيات معجزات وبراهين مبرهنات(٢١) . وقد يكون أن تتفق الحجتين* [الحجتان] جميعا في معنى من المعاني فيكون مدلولا عليها من جهة الحس ومن جهة النبوة . ولذلك كل حكيم يريد يدُل على معنى ويمكنه أن يدُل عليه بهذين الوجهين جميعا ... حقيق أن لا يقصر على ذلك ولا يتكل على أحدهما غير الآخر وعلى أن في كل واحد منهما مقنع* [مقنعا] دالا على انفراد استغنى عن الآخر "(٢٢).

الهوامش

١ ـ أنظر مقدمة الجزء الثالث للتوراة ، وأجزاء من كتاب " التحصيل " ، ومقدمة ترجمة التوراة ، طبعة ديرنبورج ، ص : ٣ وما بعدها .

٢ـ أنظر حديثنا فيما بعد

٣ـ هكذا ، مثلا : كتاب " الملل والنحل " للشهرستاني ص:٤٥ " واتفق المعتزلة جميعا بأن أسس المعرفة الدينية وواجب الاعتراف بالخير من الضروريات المكتسبة للإنسان قبل ظهور أى نبوة ، وهو النقاش فى ضرورة الاحتياج لأعمال حسنة والابتعاد عن الفحش " . كما ناقش أبو الحسن عبد الجبار القضايا العقلية والسمعية فى فصول مختلفة من كتابه " كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل . وفي شرح الأصول الخمس" (تفسير الأصول الخمسة الأساسية لنظرية المعتزلة" ، (ص:٧٠). ولخص الموضوع بإيجاز " الفروض الدينية نوعان : عقلية وسمعية ، فالعقلية مثل حساب النفس والقسم بالحقيقة والاعتراف بالخير وما شابه ذلك . ومن هذه الواجبات لا يمكن للإنسان أن يصادر ذاته بأى صورة. أما الشرائع السمعية فمن الضرورى تنفيذها بهدف التقرب إلى الخالق ، وهذا يمكن فقط بعد أن يقر الإنسان بوجود الخالق" . وأنظر أيضا كتاب G.F.Hourani عن نظرية الأخلاق عند عبد الجبار . وعلى كل حال فإن رأى البروفيسور ألكسندر إلتمان في Saadia's Conception of the Law ، بأن الرابى سعديا جاؤون هو الذى أوجد التمييز بين الشرائع العقلية والسمعية كحل وسط بين المعتزلة والأشاعرة ، يصبح رأيا غير صحيح .

٤ ـ وهذا هو مبدأ التعديل الذى يشكل سويا مع مبدأ التوحيد أساس نظرية المعتزلة. وبخلاف هذا الرأى ادعى أهل السنة والأشاعرة بأن قوانين العدل تطرأ على البشر ـ بسبب أنهم مخلوقون ، مأمورون ومحذرون ـ وليس على الخالق الذى هو أيضا المشرع . وكما هو معلوم فإن الرابى سعديا جاؤون نسب هذه المعرفة أيضا لأيوب ، والرابى صموئيل بن حفنى (فى تفسيره لقسم שלח) ادعى أنه من غير الممكن نسبة رأى مذموم مثل هذا لأيوب.

٥ ـ أنظر الفقرات الجوهرية التى تبحث (تطلب) العدل والحكم من يهوه، مثل التكوين ١٨: ٢١ ، وإرميا ١٢: ١ . وقد انقسم قدماؤنا يرحمهم الله حول هذا الموضوع وقالوا إنه سبحانه وتعالى يقيم بنفسه كل الشرائع التى منحها لإسرائيل . أنظر حول ذلك ، المقال المدهش للرابى ليعزر فى التلمود الأورشليمى رأس السنة الفصل الثالث ، مجموعة الهلاخوت "وحفظوا وصايا أنا يهوه ، أنا هو الذى حفظت وصايا التوراة أولا " وهذا الافتراض بشأن الواجبات الملقاة على يهوه أيضا تحدد كذلك عقيدة أن الإنسان صاحب اختيار (وإن لم يكن هكذا ، لم يفرض الله عليه شرائع من الأصل) ، وهذا أيضا مبدأ هام فى نظرية المعتزلة التى عارضها الأشاعرة . كذلك فإن رأى المعتزلة بأن الوحى الإلهى غير مسموح للرؤية ، ولا حتى للأتقياء ، فى جنة عدن ـ هذا الأمر انقسم الأشاعرة بشأنه ، هو مثل رأى الرابى عقيبا فى "سفرى أصعدتك" ، بيسقا ١٠٣ . وقد وجدت مبادئ المعتزلة أساسها فى اليهودية وأقوال الرابى موس بن ميمون فى "دلالة الحائرين" ، القسم

الأول الفصل ٧١ ، بأن الجاؤنيم تبنوا آراء المعتزلة ، ضد الأشاعرة ، ليس بسبب أنهم فضلوا آراءهم لكن بسبب أنه في الفترة التي قامت فيها طائفة الأشاعرة كان الجاؤونيم بالفعل مرتبطين بآراء المعتزلة ، ولم أظفر بفهم تفسيرهم .

٦- وإن لم يكن كذلك ، فإنه ليس هناك مكان للقضية التي طرحها الجاؤون في الفصل الثالث بشأن الحاجة في التجليات النبوية ، وكذلك في الشرائع التي يفرضها العقل ، أيضا من التعريف الذى أعطاه الرابى سعديا جاؤون للشرائع السمعية " غرس في عقولنا استحسانا " والتعريف الذى أعطاه للشرائع السمعية " غرس في عقولنا استقباحا ".

٧- مرفين فوكس ، في مقالات متعددة في مجموعة المؤتمر العالمي السادس للدراسات اليهودية : شرائع إسرائيل (جامعة تل أبيب)٣ ، وفي : Modern Jewish Ethics ص : ١٧٤ وما بعدها .

٨- المزامير (٥: ٥) وكما يبدو فإن القصد أنه لا توجد شرائع في التوراة يعارضها العقل ، وقارن لذلك مقدمة "مسيخت" المقطع المركب للرابى صموئيل بن حفني صاحب ترجمة الرابى سعديا جاؤون، (ص : ١٢) وما بعدها ، وفي أقوال الرابى نسيم جاؤون في طبعة ش. أبرمسون ،(ص: ٥٢١) وأنظر أيضا "الأمانات والاعتقادات" المقالة الثالثة ، الفصل الثالث (١٣٦) .

٩- أيضا في "الأمانات والاعتقادات" المقالة الثالثة ، الفصل الثالث ، أحصى البغاء بين المحرمات العقلية . وقد عارضه الرابى صموئيل بن حفني في تفسيره للتثنية ٥ : " فنقول إن ثمانية شرائع عقلية ، وأما

اثنتين منها سمعية وهما أذكر وأحفظ - فهما واحد - ولا تزن . وعلى أن قد خالف فى لا تزن بعض علمائنا فجعله فى الشرائع العقلية ".

١٠ - مبدأ ضرورة الصلاة ليهوه أحصاها في " الأمانات والاعتقادات "، المقالة الثالثة، الفصل الثالث،بين الشرائع العقلية،وهنا قصده الصلاة في صيغة محددة . وما يشبه ذلك فى "المغنى" لعبد الجبار ، الجزء ١٥، (ص : ٢٧) " العقل يرشد للصلاة للرب وعبده ، لكن طبيعة الصلاة وشروطها وزمانها وأماكنها مصدرها السمع " .

١١ - يعنى ، الصدقات المحددة ، مثل التعويض والعشور .

١٢ - أنظر أقواله عن القرابين التى عملت بدون تشريع ، لأن العقل لا يرشد إليها .

١٣ - وجدت تعريفا دقيقا كهذا في قطعة من كتاب" الشرائع " للرابى صموئيل بن حفنى : " أما المسألة الأولى فهى قول القائل ما الذى تريدون بقولكم مصوت (المقصود شريعة) عقلية ومصوت (المقصود شريعة) سمعية . والجواب عن ذلك هو أن المراد بقولنا فرائض عقلية هو أنها مما تُعلم بالعقل وبه وصلنا إلى معرفتها وأنها ليس مما يفتقر فى العلم بها إلى السمع . والمراد بقولنا سمعية هو أن طريق العلم بها السمع لم يصل إلى معرفتها بالعقل .

ونشير هنا أيضا إلى أن المعتزلة يميزون بين العقلية التى الاعتراف بها هو البديهيات الداخلية ، مثل تحريم الكذب الذى لا فائدة منه ، وبين الفرائض العقلية التى من الضرورى الإتيان عليها بدليل ، مثل الكذب الذى به فائدة . أنظر كتاب " المحيط بالتكليف " لعبد الجبار ،(ص

٢٣ ، ص ١٨) . ولـم أجـد عـنـد الرابى سعديا جاؤون تمييز مثل هذا التـمييز ،إلا أن كل الفرائض السمعية محددة كداخلية ـ علم العقل ، أنظر أقواله عن مصادر المعرفة فى مقدمته لـ:"الأمانات والاعتقادات"، الفصل الخامس . وها هو الاعتراف العقلى بالفرائض، هى معرفة من نوع خاص ، ولا تتوقف هذه المعرفة فى خط واحد مع المعرفة الحسية مثل التمييز بين البرد والحر ، ولا مع المعرفة الاستنتاجية (الاستقرائية) التى يشار إليها مثل العلم الضرورى . وبذلك تدحض ادعاءات مرفين فوكس ضد الفرائض العقلية ، فى مجموعة المؤتمر المشار إليه من قبل ، (ص ١٤) وما بعدها .

١٤ ـ يعنى الأكل والشرب فى أيام الصوم .

١٥ ـ يلمس هنا تأثير المصادر الإسلامية ، أنظر على سبيل المثال "المغنى" ، الجزء ١٣ ،(ص : ٦٢) عن تحريم الأفعال عديمة الفائدة (عبث).

١٦ ـ هنا أيضا الجملة بتأثير من المصادر الإسلامية لأن فى مصادرنا لم يفسر القصد كلية فى الفرائض العقلية مثل الصدقة ، أنظر "بصاحيم "، البابلى وما يقابله،وأنظر أيضا عند الرابى يتسحاق شلومو والتوسفوت هناك .

١٧ ـ أنظر مسيخت شبتاى كوهين صاحب ترجوم الرابى سعديا جاؤون ، (ص ٣١) وما بعدها،وأنظر "الأمانات والاعتقادات" المقالة الثالثة،الفصل الثالث .

١٨ ـ منهج أهل السنة والأشاعرة والظاهريين .

١٩ ـ وله رأى آخر ذكرناه من قبل ، من تفسيره بشأن العقاب الذى لحق بالأجيال الأولى بسبب أعمالهم الشريرة،رغم أنهم لم يحذروا منها من قبل نبى .

٢٠ـ استنباط عقلي أو استنباط نبوى .

٢١ـ أنظر أقواله عن معجزات الأنبياء كدليل لتعاليمهم .

٢٢ـ وفيما يتعلق بموقف الرابى موشيه بن ميمون بشأن القضايا العقلية والسمعية فإنها لا تزال في حاجة إلى توضيح . وقد اتفق الباحثون الذين اهتموا به بأنه لا يعترف بالوصايا العقلية . بالمعنى الذى حددناه سابقا. ورأيتم مما قال في الفصل السادس من المقدمة لمسيخت الآباء ، بعد أن ذكر أقوال قدمائنا ـ يرحمهم الله ـ على المحرمات التي تعليلها معروف " وبعض حكمائنا الذين اهتموا بعلة المعتزلة دعوها فرائض عقلية" . بهذا النعت للحكماء رأى المعارضون لفكرة الفرائض العقلية .

وتوصل بعض الباحثين إلى استنتاج بأن الرابى موشيه بن ميمون قد فهم رأى علمائنا السابقين بشأن الفرائض التي " لو لم تكتب فمن المستحب أن تكتب " بهدف الفائدة ، يعني ، بعد ظهورها شريعة في النبوؤات نحن نعترف بفائدتها ، وقد وافق هذا الرأى ، ولكن ليس لاعتقاد اعتراف العقل بالفرائض بدون ظهور نبوى ، في الواقع هذا الاعتقاد مفند طبقا لأقواله في " دلالة الحائرين " القسم الثالث ، الفصل ١٧ وفيه : "وصرحوا في كل موضع أنه لازم ضرورى في حقه تعالى العدل وهو أن يجازى الطائع على كل ما فعله من أفعال البر والاستقامة ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي وأنه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص ولو لم ينهى* [لم ينه] عنه على يد نبى إذ ذلك منهى عنه بالفطرة أعني النهى عن الظلم والجور" وها هو طبقا لرأيه انقسم قدمائنا، يرحمهم الله ، بقوة الفهم العقلي للفرائض أكثر من الرابى سعديا جاؤون

المعتزلى. فطبقا للرابى سعديا جاؤون فإنه لا توجد فريضة عقلية بدون شريعة نبوية تستحق الثواب وتستوجب العقاب ، كما ذكر من قبل . وبالنسبة لرأى قدمائنا ، يرحمهم الله ، فإن الثواب والعقاب قائم أيضا على الشريعة الطبيعية ، بدون أى ظهور نبوى . ومن الباحثين من جاء ببراهين لمعارضة الرابى موشيه بن ميمون "للشرائع العقلية" فمن أقواله فى "دلالة الحائرين" الجزء الأول ، الفصل الثانى : "وبالعقل يفرق بين الحق والباطل وما شابه ذلك ، وأما القبيح والحسن فهو فى المشهورات لا فى المعقولات" - ها هو الرابى موشيه بن ميمون يشرح بأن الحسن والقبيح "موضوع مألوف ولا يحتاج لإدراك العقل ، وهذه الرؤية باطلة أيضا ، لأن "الحسن والقبح" الذى قيل هناك بمفهوم جمالى (مثل العرى) وليس بمفهوم أخلاقى . وفى نهاية الأقوال ، يبدو الاختلاف بين الرابى موشيه بن ميمون والمعتزلة فى المجال المعكوس - فطبقا للمعتزلة يوجد نوع من الشرائع التى لا يدركها العقل كلية ، وهى طبقا لرأى الرابى موشيه بن ميمون كل الفرائض لها تبرير عقلى ، إلا فى نوع واحد من الفرائض يكون التبرير معروفا للعلماء وليس للعامة. واختلاف آخر يتصل بالمصطلح وليس فى أساس التمييز بين نوعى الفرائض ، فالرابى موشيه بن ميمون يستعمل مصطلح فطرة ، والمعتزلة مصطلح العقل .

المبحث الثانى

قضايا التعريفات

أولا ـ البيان وحدوده

بدأ تحول جوهرى وأساسى فى تفاسير المقرا بأعمال الرابى سعديا الفيومى ، والرابى صموئيل بن حفنى الذى اقتفى أثره فى كل تفاسيره للتوراة (١) . وكما هو معروف فإن حكماء التلمود والمدراش قد فرضوا قدرا عظيما من الحرية فى بحث الكتابات المقدسة ،أما الرابى سعديا الفيومى والرابى صموئيل بن حفنى فقد وضعا لتفاسيرهما أسسا من القوانين المعجمية ومبادئ النحو ، ومناهج التفسير العقلى.

وقد ارتبط هذا التحول بالأعمال التفسيرية للمسلمين سواء من الناحية التاريخية ، أو من وجهة النظر الدينية التى كان يشارك فيها المفكرون العرب والعلماء اليهود(٢) والواقع فإنه فى عصر الجاؤنيم السابقين الذى انتشر فيه الإنتاج التفسيرى توفر لدى العرب أدب تفسيرى كبير ومتشعب مؤسس على قوانين النحو وعلم البلاغة (المعانى والبيان) (٣) . ولهذا فى حد ذاته أهمية فى افتراض أن منهج الجاؤنيم فى تفاسير العهد القديم كان له صلة وعلاقة بعلم التفسير عند المسلمين.وبفحص الأجزاء الكثيرة من تفاسير الرابى سعديا جاؤون والرابى صموئيل بن حفنى الموجودة ضمن وثائق الجنيزا القاهرية أصبح هذا الافتراض يحظى بصلاحية

أكيدة معترف بها وليس هذا فحسب ، بل إنه بفحص المصادر الإسلامية أيضا يمكن تتمة أجزاء الجنيزا الناقصة بسبب الطمس والفراغات الموجودة فى وثائق الجنيزا .

وليكن جوهر هدفنا فى هذا البحث المقارن توضيح الموضوعات والمصطلحات وليس سد الفجوات النصية ، لذلك رأيت أن أقدم المادة طبقا لموضوعاتها ، وليس طبقا للأجزاء . كما أننى لم أفصل بين تفسيرات الرابى سعديا جاؤون والرابى صموئيل بن حفنى فى الموضع الذى يتناول فيه كلاهما نفس القضايا ، وعندما تكون أقوالهما تامة وتوضح بعضها البعض . ويبرز بصورة واضحة تأثير المصادر العربية فى المضمون والشكل فى الشروح المسهبة للرابى صموئيل بن حفنى . ففى تفسيره لسفر التثنية (١: ٥) ناقش الرابى صموئيل بن حفنى أساس جوهر التفاسير والقضايا المختلفة المرتبطة به وهذه هى أقواله فى الفقرة الأولى : " وقوله **בֵּאֵר אֶת- הַתּוֹרָה הַזֹּאת**" أى " فسر هذه الشريعة " أراد به البيان وهو يختلف المعانى لأنه على الضربين:إما بيان الخط كقوله"**כתוב**" أى"نص وحى"(٤)وهى تفسير على الألواح من أجل أن يقرأ فيه بسرعة ، أو بيان المعانى كقوله" وكتبت عليها كل أقوال هذه الشريعة "(٥)، ففيها بيان تام ونشرح فيه معان وهو

أن نـذكر حـد البيان ، والكلام الذى يجب أن يبينه والذى لا يجب علـيه أن يبينه ، وترتيب البيان ، وهل هو واجب على النبى، وهل وجـوب الـبيان يختص الشرع أو يعمه مع الإخبار ، وهل البيان من الـنبـى يجب أن يكون لكل واحد من المكلفين، وهل يجوز تأخيره ، وكـيـف يـقـع الـبـيـان ، وبـماذا يكون البيان ، وما الذى بينه فى التـثـنـيـة . فـالمعنى الأول هو حد البيان ، فنقول إن قد حدوه قوم بحدود ، مـنـهـا أنـه ايصال المعنى إلى المخاطب بأوجز لفظ ، ومنها أيـضـا أنـه الـمعنى . ونحن نقول إن البيان هو ما يتبين به المتبين حتى يـكـون مـعلوما لمن بوين له . ألا ترى أنه لا يصح أن يكون الإنسان عـالما بـمـا لـم يتبـيـنـه، ولا أن يكون متبين* [متبينا] لـما لـم يعلمه".

هـذا الـكـلام غـيـر واضـح ولـم يتـضـح لنا منه الاختلاف بين التعريفات المختلفة للبيان . غير أنه يتضح بجلاء من المصادر العربية التـالـيـة . فـفى كتاب " المستصفى من علم الأصول " للغزالى الجزء الأول (ص ٣٤٦) ، يـرد حـرفـيا : " اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتـعـلـق بـالتـعـريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بالدليل ، والدليل محـصـل للعلم . فهنا ثلاثة أمور : إعلام ، ودليل به الإعلام ، وعلم يحـصل من الدليل . فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف ، فقال

فى حـده إنـه إخـراج الشئ من حد الإشكال إلى حيز التجلى(٦) ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة ، أعـنى الأمور التي ليست ضرورية وهو الدليل(٧) . فقال في حده إنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو الدليل عليه ، وهو اختيار القاضي . ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم ، وهو تـبيين الشئ ، فكان البيان عنده والتبيين واحد . ولا تجد في إطلاق اسـم الـبـيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة إلا أن الأقرب إلى اللغة والمتداول بين أهل العلم هو ما ذكره القاضى " .

والإمـام"سيـف الـديـن الآمدى "فى كتاب" الإحكام في أصول الأحـكـام " الجزء الـثـانـى،صـفحة (١٧٧)(طبعة القاهر١٩٦٨)، يـقـول: "يتـفـق الـكـثير من المعتزلة فى أن البيان هو الدليل" . ومنذ ذلـك الحـين لـم يعد صعبا الاعتراف بأن الثلاث تعريفات المذكورة عـنـد الـرابى صموئيل بن حفنى هى أقسام المعرفة الـمحصورة فى المصادر العربية،وأن الرابى صموئيل بن حفنى اقتبس التعريف الذى انتهجه المعتزلة ، وهو أن البيان يعنى الدليل ، وأن البيان ليس عمل تـفـسـيـر ، كـمـا أنـه لـيـس المـعـرفة المأخوذة من هذا العمل،ولكنه الأسلوب المؤدى إلى المعرفة .

ثانيا ـ المحكم والمتشابه

يقول الرابي سعديا في مقدمته للتوراة "بما أن أسس أغراض المقرا هي الثلاثة معارف المذكورة آنفا وهي : الفكرة والنص والمأثور ، وبما أن كل قول يكون بالضرورة إما محكم (موضوع لتفسير واحد) أو متشابه (يتأول على كل وجه) ، وبما أن كل نص قائم على هذا النموذج، والتوراة على هذا المنوال ، وحيث إن التوراة وضعت بإحدى اللغات (٨)، فمن الضروري على كل مفسر أن يفهم أي قول يتطابق مع الأفكار السابقة عليه ومع المأثورات المتأخرة مثل المحكم ، وأما ما لا يتطابق مع هذين الاثنين، يكون كالمتشابه " . ويقول الرابي صموئيل بن حفني في مقدمة تفسيره للقسم الثاني من سفر التكوين "والنحو الثاني أن يكون عارفًا باللفظ في اللغة والمتشابه لئلا يتوهم المحكم متشابها والمتشابه محكمًا وتفسد حقائق المعاني . فأما حد المحكم من الكلام الذي لا يتأول عليه ، مثل قوله : " **כי לא יראני האדם וחי** " أي " لأن الإنسان لا يراني ويعيش " (٩) ، والمتشابه مثل " **ויראו את אלהי ישראל** " أي " فرأوا إله إسرائيل " (١٠) .

ونجد في القرآن الكريم أساس تقسيم النص إلى محكم ومتشابه ،

ويرد ذلك في سورة آل عمران الآية الثالثة ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ وفسر المفسرون المسلمون هذا التقسيم بأساليب متنوعة (١١) ،وأما التفسير الأكثر قبولا ذلك التفسير الذى تبناه الرابى سعديا الفيومى والرابى صموئيل بن حفني. أى أن المحكمات هى الصيغ (التعبيرات) التى تحتمل تفسيرا واحدا فقط، أما المتشابهات فهي التعبيرات التى يستنتج منها تعاليم مختلفة وكان التمييز بين المحكم والمتشابه عند مفسرى القرآن ومفسرى المقرا هو الوسيلة المثمرة فى تفسير الآيات التى تبدو غامضة هذه عن تلك وتعريف الرابى سعديا الفيومى المتشابه يستوجب أن يكون متسقا مع المحكم الموازى له. مدعما على ما ورد في الآية السابقة "هن أم الكتاب" أى المحكمات (١٢) .

ولكن ، من وماذا يحسم بين الآيتين المتعارضتين هذه عن تلك؟وأى واحدة منهما هى الأساس التى يجب أن تتجه إليها الأخرى ؟ . في هذا الموضوع بدأ تصور واسع لتفاسير مذهبية موضوعية عند المسلمين وكذلك عند الجاؤويم. لذلك سعت كل طائفة جاهدة لأن تكيف تفسير الآيات لمعرفة المضامين الدينية التى فيها ، وأما الآيات الواضحة بدون تعقيد ولا توافق آراءهم فكانوا

يناقشونها على أنها متشابهة . واستثناءًا من ذلك جدة مقولة النقد لـ"فخر الدين الرازى" المفسر الدينى المعروف . ففى تفسيره للآية القرآنية المذكورة سابقًا كتب : "يدعى كل واحد من رجال أهل المذاهب أن الآيات التى توافق منهجه هى محكمات ، وأن التى توافق آراء معارضيه هى متشابهات . وقول المعتزلة (الذين يؤمنون بحرية الإرادة) أن الآية ﴿ ومن يشاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ أنها محكمة ، وأما الآية ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ هى متشابهة . أما أهل السنة (الجبريون) فيقولون العكس . وكذلك فإن تحديد المحكمات والمتشابهات عند الرابى سعديا جاؤون والرابى صموئيل بن حفنى مرتبط أيضا ومرهون بآرائهما اللاهوتية .وعندما يلمحان إلى الفكرة التى على أساسها ينبغى أن تفسر الفقرة، فهذا فى الغالب فكر المعتزلة التى ينتسبان إليها . والمثال السابق للمحكم والمتشابه عند الرابى صموئيل بن حفنى هو بالضبط يماثل النموذج المقدم عند المعتزلة المسلمين . وعن تفسير الآية السابقة ﴿ هن أم الكتاب ﴾ يقول: "الزمخشرى"المفسر المعتزلى:"مثال ذلك﴿لا تدركه الأبصار﴾(مقابل) ﴿ إلى ربها ناظرة﴾ .ومقابل ذلك نجد " أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي"(ت ٤٩٠ هـ) يدعى أن الآية الأولى هى

من المتشابه،والآية الثانية من المحكم،وذلك لأن رأيه يشبه رأى الأصوليين الإسلاميين الذين يعتقدون أن هؤلاء الأبرار يرون الله فى الآخرة (١٣).

ثالثا ـ فائدة المتشابه

السؤال لأى هدف أُدخلت فى الكتابات المقدسة المخصصة للتعليم والإرشاد أقوال غير واضحة ، وآيات متباينة ، وأقوال متناقضة ، وطبقا لبساطتها وحقائقها الدينية دفعت علماء الإسلام والعلماء اليهود إلى شجاعة زائدة ، لأن الملحدين في الديانتين رأوا فى الآيات من هذا النوع دليلا بأن مصدر هذه الكتب المقدسة ليس إلهيا. والردود التى أجاب بها العلماء اليهود على هذا الادعاء موازية للردود الموجودة فى المصادر الإسلامية . ولتفنيد ادعاء الملحدين السابق الإشارة إليه فقد خصص " عبد الجبار " فى القسم السادس عشر من كتاب "المغنى" بابا قائما بذاته بعنوان:(فى بطلان طعنهم على القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه). وفى هذا الباب يأتى باسم العلماء السابقين له بردود مختلفة، هى:

١ـ الآيات غير الواضحة فى القرآن هدفها إصلاح ومنفعة الإنسان، لأنها تثير العقيدة وتؤدى إلى مزيد من المحاولات

لفهم النص الإلهى " وهى فضل الله للإنسان " .

٢ ـ هذه الآيات لا تتسبب فى الإثم أو الطاعة ، لأن إدراك المتعلم يساعده فى الفهم الصحيح للآيات الغامضة .

وفى كتابه المعروف باسم "الشرح "(ص ٥٩٩) ينسب ياسهاب هذه الردود للمعتزلة ويضيف عليها إجابتين هما :

١ـ القرآن يشمل آيات مشتبه فيها وصعبة لكى تزيد أجر العمل بها

٢ـ اللغة البلاغية والمتنوعة المعانى فى مرتبة أكثر رفعة من فصاحة اللغة .

وفى كتاب " تأويل مشكل القرآن " " لابن قتيبة "(ص ٢٥) " وقال المدعون أن من أراد الاستقامة لعباده وإرشادهم ، لماذا أدخل أقوالا غامضة فى القرآن؟.ويقول فى (ص ٦٢)" أنزل القرآن بلغة عربية مميزة فى خصائصها فيما يتعلق بالمجاز ، والإيجاز والإسهاب ، والتأكيد والرمز ، وكذلك فيما يتعلق بالموضوعات التى تفسر تأويلا بصورة شفهية. وهكذا نزل كاملا لكى يفسر المُشْكَل . ولو أن القرآن كله كان مفسرا وواضحا لتساوى الجميع أى العَالِم والجاهل . وكانت أفضلية العَالِم على بقية الناس باطلة ولم تنشأ التجربة،وتموت العقائد (١٤) . ويقول فيما بعد " كل فن من فنون المعرفة والقضاء والهندسة والشريعة

الدينية وعلم اللغة ، فيه الوضوح والغموض ،ولكي يرتقي المتعلم من مرتبة لمرتبة حتي يصل إلى غاية الهدف، ولكي يكون للمتعلم شأن في البحث وتفاخر في الفهم ليحصل على الأجر من الله ".

وتظهر ردود مشابهة في مصادرنا (أى المصادر اليهودية) . ففي كتاب "قواعد التنغيم" المنسوب" لأبى هارون بن أشير" (ص ٥٣ طبعة بعر شتروك) : "وإذا سأل الطالب ما المبرر لأن تكون هذه الأقوال مُشْكَلا وليست واضحة ، وتكون على وتيرة واحدة ؟"، والرد عليه : "لو كانت التوراة كلها واضحة لما كان هناك أجر ولا تبجيل للعاملين بها والمتعلمين والمفسرين ".

وفي جزء من تفسير دانيال القومسى لقسم الميراث (مخطوطات شختر ، ٢، (ص ٤٧٣) ، طبعت مرة ثانية ، مع إضافات وتصويبات في Karaites and the Qumran للبروفيسور نفتالى فيدر ، ص ٦٠) : "اعلم أن توراة يهوه تسود مثل المياه ، والعلماء والأنبياء العارفون قد عرفوا المقرا بصورته هذه، لماذا كتب هذا هنا، ولم يكتب هكذا : لذلك منحهم يهوه التوراة منها ما هو واضح ومعروف ، ومنها ما هو مبهم ومُشْكِل وهو.... يعلمون : إذا كانت غامضة لم يكن بها ...... أى تبديل... ولا ... هـ..... ولكن صعبة الفهم في أقوال اللغة التى لا

يدركها غلاظ القلوب، وأما مستقيمو القلب فيدركوا حكمتها ".
والمثال الذى يجب أن يكمل النقص فى المادة يكون على النحو التالى : "إذا كانت غامضة لم يكن بها معرفة للإنسان، وإذا كانت كلها واضحة ... لا يحدث تغيير ، أى لا يوجد تمييز بين العلماء ومن ليسوا علماءً . وفى جزء من مقدمة الرابى سعديا جاؤون للتوراة نجد " الرب فعل بنا كذلك لكى يعطينا الأجر عن العمل والجهد... كما هو مكتوب" אם תבקשנה ככסף".أى "إن طلبتها كالفضة "، وبداية فائدة الحكمة التمتع بها...والثواب عليها ، لأنه يوجد ثواب عن كل جهد كما يوجد فى هذه الدنيا أفضلية لبعض الناس فى العاجلة والآجلة، وكما ختم "دانيال القومسى"الموضوع فى هذا الأمربأن الله فوض عن إسرائيل من بينهم حكماء ليرشدوهم الطريق لفهم العبارات الصعبة ، كذلك ألمح الرابى سعديا جاؤون فى قوله أن التوراة الشفهية تكمل النقص فى التوراة المكتوبة وتفسر المشكل منها .
وفى موضع آخر من مقدمة الرابى سعديا يقول "إن المشكل والمشتبه فى التوراة ناتج " عن أنها مكتوبة بإحدى اللغات وكل اللغات مبنية على نسق هذه اللغة ". ونجد إجابة مشابهة لذلك عند ابن قتيبة .

الموضوع الثالث في القطعة السابقة تفسير الرابي صمونيل بن حفني للتثنية : "والمعنى الثالث هو الكلام الذى يجب بيانه والذى لا يجب بيانه. فنقول إنه قد تكلمنا في صدر تفسير " זאת חקת" على سبعة ضروب بيان كلام الله تعالى و كلام رسله عليهم السلام ينقسم قسمين : حقيقة ومجاز ، و كان لا مجاز ولا حقيقة له في أصل اللغة لأن المجاز هو معدولا عن الحقيقة ، وإن كان قد تك (يقصد هنا تكن) حقيقة لا مجاز له بأن يكون أهل اللغة لا يتجاوزوا به ولا يتكلموا به على وجه المجاز . وإذا كان هذا هكذا كانت الحقيقة معروفة بذاته والظاهر والحقيقة معناهما واحد إذا خاطبنا الله أو رسله بخطاب فيجب أن نحمله على الحقيقة لا على مجاز مهما لم يدلنا دليل المراد بذلك اللفظ المجاز ". وقد قال قدماؤنا "إن المقرا لا يخرج عن بساطته "(١٥).

والتمييز بين القول الذى يحتاج إلى بيان والقول الذى لا يحتاج إلى بيان موجود في المصادر العربية ، وذلك في صيغة مشابهة لتلك الموجودة عند الرابي صمونيل بن حفني . ففي كتاب "المعتمد" لـ: حسين البصرى "(ص ٣٢١) "وأما الأقوال فضربان أحدهما يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد به فلا يحتاج إلى بيان والآخر لا يكفي نفسه وصريحه في معرفة المراد ".

إن تحديد المجاز فى الحالات التى لا يحتملها الادراك الحقيقى لا يحتمله هو أساس جوهرى فى التفاسير الإسلامية . ولكن أود أن أشير هنا إلى إضافة واحدة علاوة على ماذكرته آنفا . ففى كتاب "المعتمد" : "ومن حكم الكلمة التى تفسر طبقا لدلالتها الأولى فيكون ذلك عندما لا يوجد دليل ضد حقيقتها ، ولا تفهم بأسلوب المجاز إلا عندما يوجد دليل على ذلك . لأنه من يضع الكلمة بدلالة محددة ، يضعها بصورة تكفى بذاتها لهذه الدلالة، كما لو يقال : عندما تسمعونى أقول هذه الكلمة تعرفوا أن غرضى هو هذا الأمر ".

رابعا ـ الحقيقة والمجاز

فيما يتعلق بدلالة المصطلحين الحقيقة والمجاز . يتداخل هذان المصطلحان بمصطلحى المحكم والمتشابه . لأن كل تعبير محكم هو من تلقاء نفسه حقيقة ، إذ أنه لا يحمل سوى تفسير واحد طبقا لدلالته الأصلية .وأما المجاز فهو من بداية تكونه ترجمة دقيقة للاستعارة ، وتفسيرها انتقال الكلمة من المدلول المحدد لها إلى مدلول آخر . ويسود هذا التعريف فى المصادر العربية . وعلى سبيل المثال فى كتاب "المعتمد "(ص ١٦): "إن الحقيقة ما أفيد به ما وضعت له فى أصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به ...

والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعه التي وقع الكتاب فيها ".

وفي كتاب "الأصول" للسرخسي الجزء الأول (ص ١٧٠) " الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضع في الأصل لشئ معلوم ... والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشئ غير ما وضع له ".

غير أنه ، قد ذاعت بسرعة معاني المجاز حتى أنها شملت كل غرض عما هو شائع ، سواء فيما يتعلق بالناحية النحوية للكلمة أو بناء تركيب الجملة . ففي كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيده معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) رتبت سلسلة طويلة من أساليب المجاز ، وكذلك في كتاب "مشكل القرآن" لابن قتيبة. وسوف نشير هنا إلى بعضها فقط وذلك من خلال موازنتها بأساليب المجاز عند الرابي سعديا جاؤن والرابي صموئيل بن حفني أ- في كتاب "مجاز القرآن" (ج.١، ص ٨) " والمجاز يعنى الإيجاز والتورية ". ومثال ذلك ﴿ماذا أراد الله بهذا مثلا﴾ (البقرة : ٢٦) ، ويرتبط بهذا ﴿ يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا﴾ .فالقسم الأول من الآية هو من أقوال الملحدين، والقسم الثاني هو إجابة الله بواسطة النبي ، لكن يوجد هنا أمر تورية في منتصف الآية ، ويجب أن يكمل على النحو التالي " قل يا

محمد ". ويوجد بكثرة في ترجمة الرابي سعديا جاؤون وتفاسيره شرح للفقرات التى بها كلمات ناقصة (أنظر ترجمة الرابي سعديا جاؤون، ص ٤٦ - ٢٤٥)، وفي مقالى " دلائل وتتمات " فى المجلة السنوية للدراسات اليهودية ، ١٩٧٢، ص ٧) .

وفى "مجاز القرآن " الحذف والإضمار قال ﴿ واسأل القرية التى كنا فيها﴾ ، وهنا كلمة محذوفة ومضمرة وتقديرها " واسأل أهل القرية التى كنا فيها " فالإضمار هو المضاف فى الجملة . ويوجد عند الرابي سعديا جاؤون مواضع كثيرة شرح فيها حذف المضاف .

وفي كتاب "تأويل مشكل القرآن" (ص ١٦٤) "ومن هذا (من مجاز الحذف والإضمار) الفعل الذى يشمل مفعولين ، وهو فى الواقع ينسب لأحدهما ، وأما الفعل للمفعول الثانى مضمر " . وتوجد عند الرابي سعديا جاؤون والرابي صمونيل بن حفنى تفسيرات طبقا لهذا النمط من المجاز فالفقرة " **ואנכי פניתי הבית ומקום לגמלים** " (التكوين ٢٤: ٣١) . ترجمها الرابي سعديا على النحو التالى : " نجلت البيت وأصلحت موضعا للجمال " . وذلك رغم أنه فى لغة الحكماء وجدنا الفعل " **פנה** " يرتبط بـ " **מקום** " (انظر عروفين ٨٥: ٢، وكتوفوت ص : ٢)، فقد أوضح الجاؤون ، كما يبدو ، أن لغة

التوراة على حدة ، ولغة الحكماء على حدة ، ولذلك أضاف فعلا خاصا بـ " **מקום** " . وأما: " **ונהיה אנחנו ואדם מתנו עבדים לפרעה** " فقد ترجمها الرابي سعديا " حتى نصير نحن عبيدا ورياضنا ملكا لفرعون " . وفي تفسير الرابي صموئيل بن حفني (طبعة عزرا علسان ، ص ١٠٩) " وقولهم عبيدا لفرعون يقصد به نحن ، لأن الاستعباد يناسب البشر فقط ولا يناسب الأرض ، غير أنه في لغة المشنا تسري كلمة استعباد أيضا على الأرض مثل : " **מנכסים משועבדים** " ومشابه لهذه القاعدة ، وإن لم يكن مثلها تماما، ما ورد أيضا عند أبي عبيد (ص ١٥) " ومجاز المفعولين اللذين لهما موضوع مشترك ، وهما من موضوعين مختلفين أو غير مختلفين ، وأُخبر الموضوع على كليهما وهو ينسب لأحدهما ، لكنه يرتبط بهما الاثنين لأنهما ضما في قول واحد ، والمثال لذلك ﴿ مرج البحرين يلتقيان ﴾ ، وبعد ذلك ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ . وطبقا لهذه القاعدة فسر الرابي سعديا الفعل " **ויאכלו** " أي " وأكلوا " (التكوين ١٨: ٨)(١٦).

خامسا ـ حذف الإجابة في جملة الربط

في كتاب " مشكل تأويل القرآن " (ص ١٦٥) : " ومن ذلك أن يأتي بالكلام مبينا على أنه له جوابه فيحذف الجواب اختصارًا

لعلم المخاطب به ". ومثال لذلك ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته وإن الله رؤوف رحيم ﴾(النور : ٢٠) . يوجد فى الآية حذف ومن الضرورى إتمامها وتفسر على النحو التالى : "لولا فضل الله ... لعاقبكم ". ويشبه ذلك "مقرا مختصر " فى تعبيره وموضوعه،فنجد فى المزامير (٢٧: ١٣)" لولا أننى آمنت بأن أرى جود الرابى فى أرض الأحياء "، وهنا حذفت الإجابة . والمستغرب هنا أن الرابى سعديا جاؤون ـ طبقا لكل الطبعات التى لدينا ـ لم يلفت الانتباه لذلك مطلقا.وأما فى كتاب "اللمع " ليهوذا بن جناح (طبعة ديرنبورج ،ص ٢٧٥)" لولا أننى آمنت ..." هو محذوف والجواب وتقديره هدأ مثل نفس أو حينئذ فقدت بصرى ، وما يشبه ذلك ". ومن يعرف ربما تكون هذه الكلمات للرابى سعديا جاؤون .

سادسا ـ التقديم والتأخير

أحصى ابن قتيبة (ص ١٤٨) قاعدة التقديم والتأخير كنوع من المجاز، فيقول :" ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير ويؤخر ما يوضحه التقديم ، ومثال هذا ﴿ فإنهم عدو لى إلا رب العالمين ﴾ (سورة النور : ٧٧) ، والقصد " أنى عدو لهم "، ثم واصل أبو عبيده (ص ١٢) "ومن مجاز المقدم والمؤخر ، قال

﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾(الحج: ٥) " أراد ربت واهتزت" . ووجدت هذه القاعدة التفسيرية فى أدب التنائيم والأموراتيم ، لكنهم استخدموا المصطلح " تصحيف | تحريف " ، أما المصطلح" المتأخر والمتقدم " قد وجد فى مصادر الفترة العربية كما فى تفسير الرابى سعديا جاؤون (١٦)*، ومقدمة القرقصانى لسفر التكوين (١٧) والرابى يهوذا بن جناح فى كتابه " اللمع " الفصلين ٣٢، ٣٣ حيث يستخدم المصطلحين العربيين : من المقلوب ومن المقدم والمؤخر ، وانظر عن الاستخدام المسهب لهذا المصطلح فى ترجمة سعديا الفيومى ، فى كتابى المذكور آنفًا ص ٢٥٨ وما بعدها.

ويشبه الرابى سعديا جاؤون أبو عبيده وابن قتيبه فى أنه أدخل فى باب المجاز كل شاذ فى نحو الكلمة مثل تغيير الحروف ، نقصان حرف ، إضافة حرف ، المفرد بدلا من الجمع ، والجمع عوضا عن المفرد، والحاضر مكان الغائب ، والغائب مكان الحاضر وما شابه ذلك، انظر بصفة خاصة مقدمته لتفسير سفر التكوين .

وأما التحديد المذكور سابقًا للرابى صمونيل بن حفنى ، بأنه لا يوجد مجاز بلا حقيقة ، ولكن توجد حقيقة بلا مجاز فإن ذلك

ينبع من جوهر تعريف المصطلحين ، كما هو موضح فيما بعد. ورغم كل ذلك لم يكن هناك ما يمنع العلماء العرب من الإشارة إلى ذلك ، وأقوالهم في ذلك موازية لأقوال الرابي صموئيل بن حفني . ففي كتاب "المعتمد "(ص ٣٥) ومن قوانين الحقيقة والمجاز أنه لا يمكن أن تكون هناك كلمة بأسلوب المجاز في موضع ما ، ولا تكون حقيقة في موضع آخر ، ولكن يحتمل أن تكون حقيقة ليس لها مجاز. ويعود ذلك إلى أن المجاز هو دلالة إضافية لمعنى الكلمة الرئيسي ، وبهذا يمكن القول بأنه يوجد للكلمة معنى أساسي خصص لها أساسا. أما الكلمة المستخدمة في الحقيقة لا يمكن أن يكون لها من البداية معنى آخر ، بأسلوب الاستعارة ". وفي كتاب "المستصفى " للغزالى ، ص ٣٤٤:" واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ".

الهوامش

١ - أنظر عن علاقة الرابى صموئيل بن حفنى بتفاسير الرابى سعديا جاؤون ما نذكره لاحقا .

٢ - بحث جولد تسيهر بإسهاب قصد علماء الدين فى تفاسير القرآن الكريم، وذلك فى كتابه : Die Richtungen der islamischen Koranauslegung لكنه أجمل المادة فقط على قلتها لأن مؤلفات علماء الكلام المسلمين وبخاصة المعتزلة نشرت فى السنوات الأخيرة فقط، ولذلك لم تكن متوافرة تحت يديه .

٣ - توجد علامات ببليوجرافية فى علم التفسير فى مقدمات طبعة "مجاز القرآن " لأبى عبيده (القاهرة ١٩٤٥) ، و" تأويل مشكل القرآن " لابن قتيبة . كذلك فإن عددا وفيرا من قواعد التفسير تم بحثها أيضا فى مقدمة تفسير القرآن لجعفر محمد الطبرى ، وهو أول مفسرى القرآن المتوافرة حتى الآن وكثير من هذه القواعد لها مقابل دقيق فى أدبنا . ففى ص ٦ (الطبعة الثانية) على سبيل المثال . أنعم الله علينا أن نقصد الحقيقة للتمييز بين المحكمات والمتشابهات فى القرآن ... بين المفسرة والمجملة ، بين الشرائع الناسخة والشرائع المنسوخة ، بين الظاهر والباطن ". المصطلحات المقابلة فى أدبنا التفسيرى تناقش فيما بعد ، وفى (ص ١٢) هناك " وحيث إنه وجدت فى اللغة العربية اختصارات وحذف (من نوع مقرا مختصر عندنا) والتكرار والازدواج (

أنظر عن هذا أقوال الرابى سعديا جاؤون ص ١٩٢، ٣٢٦) وأشرت إلى قليل من كثير (قارن عن هذا أقوال الرابى سعديا جاؤون على ما قيل فى صورة الخاص وقصده العام ، وذلك فى كتابى عن ترجمة الرابى سعديا جاؤون ، (ص ٢٥٥)، وفيما بعد هنا ص ٥٧ وما بعدها) والتأخير والتقديم ، والتقديم والتأخير (واحدة من الاثنان وثلاثون قاعدة عندنا).

٤ - حبقوق ٢: ٢

٥ - التثنية ٢٧ : ٢

٦ - أنظر أيضا كتاب" المعتمد " لحسين البصرى ، (ص ٣١٨) ، سطر ١٧ وما بعده . وطبقا لابن حزم فى كتاب "الإحكام فى أصول الأحكام " ، (ص ٤٠) ، التعريف الشائع للبيان هو " فهم الموضوع، طبقا لما هو عليه ، بواسطة من وضع رأيه على ذلك ". ويشير ابن حزم إلى عملية الانتقال من الابهام للوضوح بـ:"الإبانة" أو " تبيين"، وفى (ص ٨٠) يحدد أيضا خروج العام إلى الخاص (تخصيص) والتقييد بشرط هو بصورة عامة بيان .

٧ - يعنى التى ليس بها معرفة بديهية لأنها لا تحتاج إلى برهان ، وأنظر عن الاختلاف بين نوعى المعرفة ، يوسف فان آس فى **Die Erkennislehre ...** ص ١٨٧.

٨ - أنظر : ص ١٩١

٩ - الخروج ٣٣: ٢٠ ١٠ - الخروج ٢٤: ٦ .

١١ - يقدم الطبرى حول هذه الآية تفسيرات مختلفة للمحكمات والمتشابهات :

أ ـ المحكمات ، تفسيرها معروف للعلماء والمتشابهات غرضها معروف لله فقط .

ب ـ المحكمات هي الآيات التي أقرت شريعة فعلية ، والمتشابهات هي الشرائع التي نسخت .

جـ ـ المحكمات تبحث تفسير واحد ، والمتشابهات تحمل تفاسير مختلفة،

وهذا التعريف الذى اتفق عليه المعتزلة ، وهو الذى سلكه أيضا الرابى سعديا جاؤون والرابى صموئيل بن حفني ، وأشير هنا إلى أنه على أساس هذا التقسيم بين المحكمات والمتشابهات فسر الرابى سعديا جاؤون في كتابه "الودائع" الذى لا يزال مخطوطا التعبير التلمودى (بابا باترا ٤٤، ٢) أنه ليس كمستمسك ليس كالصيغة التي هي مستند" وهذا نصه : "وأن يحمل الكتاب على غرضه بأوثق ما يكون من الأحكام ولا تتعقب فيه الشهود فإنه حكاية . وسبب الحاجة إلى هذا لأنه ما من كلام إلا يحتمل تأويل ، وليس كل الناس يحققون الألفاظ المحكمة . فلذلك في كل كتاب الذى ليس وثيقة وليس صيغة وثيقة إلا كمثل مادة وثيقة من ربى مثبتى ومحفزى على طريقة الحكم . وتفسير אסמכאתא إسنادات ، وتفسير טופסי דשטרי מעליי مصادر الكتب . واحتاج أن الشهود عليه يقول إن هذه الوثيقة كيست كإسناد لئلا يكون الشهود في شك من إخلاص نيته فيخبرهم بأن فكره ليس متعلق* [متعلقا] بشئ من الاستثناءات ولا مستند من المضمرات . ويحتاج أن يقول ولا كمصادر لأن الشهود لو صدروا الوثيق بأحكام ما يمكنهم لم تخلى من كلام متشابه تتنازوه (المقصود هنا : تتنازعه) أحد معنايين* [معنيين] أو

معاني فيها إذ كل لغة على هذا موضوعها ". والواضح طبقا لرأى الجاؤون أنهم كتبوا " ليس كوثيقة " ألخ في كل وثيقة ، وليس في وثيقة رهن أمتعة بواسطة عقارية ، التي ذكرها الرابي حسدا في بابا باترا. وحول تجديد الرابي موشيه بن ميمون يقول:"سمعت واحدا من رابي يقول لأن الرابي سعديا جاؤون ذكر سابقا بأن نص الوثائق وصيغتها المكتوبة نص على أن صاحب الوثيقة هو الخاسر لذلك كتبها بسلطته ، والتي نص هذه ليس مثل نص الوثائق ، لكن في أى نص مبهم تكون الأفضلية له . ولهذا التفسير ليست هناك ضرورة بأن ثمن المتنقل بواسطة عقارية يكتب مثل هذا النص " (وأنظر أيضا تجديدات الرابي لحمان لبابا باترا) . هذه الملاحظة أبطلت كما في نص الرابي سعديا جاؤون الذى أمامنا بأن هذا أيضا في قضية تحويل ملكية الأشياء القابلة للنقل وما شابه ذلك ، ربما يمكن أن يفسر نص الوثيقة بصورة تقلل حقوق صاحب الدين ، ولذلك يجب أن نضيف الذى ليس وثيقة إلخ .

١٢ ـ قارن مقدمة الرابي سعديا جاؤون (ص ١٨١)، ومثل هذه اللغة لدى أبو سدن السامرى (مقدمة بقلم أ.ش.هلكين في **PAAJR** (١٩٤٣ ، ص ٧٨٦) ، وأنظر أيضا في تفاسير كل من الزمخشرى والبيضاوى للآية المذكرة آنفا .

١٣ ـ هكذا في "الأصول" للسرخسي (ص ١٧٠) :"وبيان ما ذكرنا في قضية المتشابه هو في القضايا التي ترتبط بأسس الدين . رأيت الله (بواسطة الأبرار) في العالم الآخر هي حقيقة موجودة في القرآن ، حيث جاء في سورة (القيامة ٢٢) ﴿ وجوه يومئذ ناضرة . لسعيها

ناظرة ﴾ .أليس الخالق في غاية الكمال ولأنه يظهر لنفسه ولغيره تنسب للكمال ".وأنبه أيضا إلى أنه في الجدل حول هذه القضية تتداخل مصادر يهودية وإسلامية .ففي كتاب" الأمانات والاعتقادات " المقال الثانية أ الفصل الثاني عشر يرد النص : "وقصد الخالق هو أنه ليست رؤية العين تسيطر عليه وفعلا قد ضل البعض بما قيل بأن موسى طلب من يهوه أرني عزتك ".فرؤية موسى توجد في كتاب " الإبانة " للأشعرى : "ومما يدل على أن الله تعالى يرى بالإبصار قول موسى في القرآن (الأعراف : ١٤٣) ﴿ ربي أرني أنظر إليك ﴾. والرؤية لهذا بأن الله تعالى يرى في عيني (الأبرار) من قول موسى : أرني : أنظر إليك ". كذلك البيضاوى في تفسير هذه الآية يقول :" ومن هنا إن الرؤية التي رأيت الله ممكنة ، لأنه لا يمكن لنبي أن يطلب أمرا لا يمكن تحقيقه ".

١٤ ـ وشبيه لهذا أيضا في تفسير البيضاوى : ولا تسأل لماذ القرآن كله ليس محكما ، لأنه لو كان كذلك لستمسكوا به بسبب بساطته وابتعدوا عن ضرورة البحث والاستقصاء والطرق المؤدية لمعرفة الله لأصبحت مهجورة ". وفي " البرهان في علوم القرآن " الجزء الثاني (ص ١٥) " غاية المتشابه حث العلماء البحث والفحص ووصولهم بالتجربة لكي يحصلوا على الأجر. ولو كان القرآن كله محكما ...

١٥ ـ شبات ٦٣ : ١ .

١٦ ـ وشبيه بذلك تقسيم الأفعال في سنهدرين ٤٤ : ١ :" وحرقوهم بالنار إلى آخره ليس كلهم بالحرق والرجم ، لكن أليس المستحق الحرق أن يحرق والمستحق الرجم أن يرجم .

١٦ *- أنظر على سبيل المثال المقدمة باسم الرابى سعديا جاؤون للرابى إبراهام بن شلومو للأنبياء الأوائل (نشره بوعز كهان يرحمه الله فى PAAJR ١٩٤٣ ، ص ١١٩) .

١٧ - أنظر : هيرشفيلد ، دراسات عن القرقصانى ، ص ٥٠.

المبحث الثالث

الجدل حول
قضايا الموضوعات

أولا ـ مشاكل الحقيقة والمجاز

في معبد الربانين في نيويورك توجد قطعة من مقدمة الرابي صمونيل بن حفني ، تحت رقم (٣٨٥٩). وهذه القطعة مكونة من اثنتي عشرة صفحة مبتورة من كل جوانبها ، والمتبقى من كل عمود أقل من الربع . ومع كل هذا يخيل إلى أنه من الممكن الوقوف على جزء من المناقشات في هذه الصفحات ، عندما نفحصها في ضوء المصادر العربية .

١١٠ أ

١ـ أ

٢ـ الجليلة

٣ـ بها

٤ـ منهم دل ع[لو]

٥ـ منها فإن لم يعد]م بالحقيقة والمجاز يتوهم الحقيقة

٦ـ م]جازا والمجاز حقيقة والمتش[ابه محكم والمحكم متشابها

٧ـ فتذه]ب حقائق كلام الله تعالى، والج[واب في ذلك أن كل

٨ـ كلام] الله تعالى يسرائيل بالحقيقة ....

٩ـ ... . على المخاطبة بالحقيقة بل كـ[ـان]

١٠ـ [منـ]ـها ما كانوا يتخاطبوا به ويستعـ[ملونه

١١ ـ والله] تعالى كان إذا خاطبهم بالـمجاز

١٢ـ [خـاطبهم بـما يتخاطبوا] به . وقد خالف بعض الناس فى اللفظ

١٣ـ [الذى خاطـ]ـب الله تعالى العبد به

١٤ـ........ [وفى ذ]لك افترقوا أربع فرق

١٥ـ .... نفعا لاستعمال

١٠ ب

١ ـ .... عنها

٢ ـ .... دون ؟

٣ ـ .... وذلك فى سائر

٤ ـ .... [يبـ]ـتدئ و كان الحكيم

٥ ـ [هو الذى يعلـ]ـم [ما] فيه من الـمصلحة

٦ ـ .... فيجب أن يمكن منه أيضا أن [يخاطبنا

٧ ـ بالـمجاز ويكون] لنا فيه مصلحة فى الدين أو [فى

٨ ـ الدنيا و]لا يقبح منه ذلك . والفرقة الـ ...

٩ ـ [تقول] إن الحكيم تعالى يجوز أن يتكلـم [مجازا

١٠ ـ إلا] أنه لم يتكلم به . فالذى يجب [يقال لهم]

١١ ـ أنه تعالى قد تكلم به وأما [الدلالة ؟ على ذلك قوله

١٢ ـ **וירדתי ודברתי עמך** وقوله [**הנה אנכי בא**

אליך]

١٣ ـ **בעב הענן** .[ومثال ذلك ......

١٤ ـ لا يجوز [أن يكون بالحقيقة] ....

١١١ أ

١ ـ كا[ن] .....

٢ ـ الله ....

٣ ـ ما ....

٤ ـ فرق ومع ذلك ....

٥ ـ فى الأخيلة والرفـ[ـوه...............[وأن ...

٦ ـ لا] اعترف بأنها ليست جارية على [ما أصلحوا عليه

٧ ـ أهـ[ـل اللغة كان خروجه عما عليه أهل الـ[ـلغة]

٨ ـ فساد قوله وإن سلم الحكيم تعـ[ـالى

٩ ـ اعتـ]ـدل به عن ما وضع له فى أصل اللغة

١٠ ـ ... حقيقة صار مخالفا فى العبـ[ـارة

١١ ـ و]المخالفة فى العبارة إذا حصلـ[ـت]؟

١٢ - .... لأن يأخذون فى حد الـ

١٣ - ...[أخـ]ـذوا الـمجاز فيه

١٤ - .... أسـماؤه نعتصم

١٥ - [بالله فى هذا]

إن متابعة الـمصادر العربية تمكننا من استعادة أجزاء تتعلق بهذه الأعـمـدة الـثـلاثـة المبتورة . وقـد اسـتـعـرضـنـا فـيما سبق ادعاء الـمـلـحـديـن حـول الـمتشابه فى القرآن وذلك عند مناقشة إلـهية مصدر القرآن ، وأما فيما يتعلق بالـمجاز فقد اختلفت آراء اللغويين العرب. فـيـقـول "حـسـين الـبـصـرى" فى كتابه "الـمعتمد" (١): "اخـتـلاف الآراء فـيـما يتعلق بالـمجاز هى فى غرضه ومصطلحه . والاخـتـلاف حـول الـغرض (فى حقيقة وجود الـمجاز) يمكن أن تـكـون واحـدا من أسلوبين .إما أن يقال إن علماء اللغة لـم يحددوا مطلقا تعبيرات يمكن أن نميزها كمجاز (تعبيرات استعارة) - وهذا رأى مـزيـف لا يـوجـد شخص انتهجه - وإما أقروا بوجود الـمجاز فـعـلا لـكـن يـقـولـون إن الذين صاغوا اللغة من أساسها قد حددوا الأســماء التى تعتبر عندنا مجاز - مثل حمار لـمن هو فقير فى المعرفة - كـمـا حددوا موضوعاتهم الرئيسية ، وحينئذ يكون الجدل حول مـصـطـلح الـمجاز وليس فى أساس وجوده (٢) . وإضافة إلى ذلك

فإنه طبقا للبصرى ثمة احتمال ثالث فى الجدل حول المجاز : فالمعارض يقر بوجوده ومصطلحه لكن يدعى أن المجاز نشأ فقط فى اللغة الدنيوية وليس فى لغة القرآن(٣). وأدلة هذا الرأى كما يوضحها البصرى هى:

أ- استخدام تعبير الاستعارة والاستفهام هى تعبيرات مبهمة وغير واضحة فهما مصدر تقييد لقدرة تعبير المصطلح ، وهذا لا يمكن فى كتاب مصدره إلهى .

ب- التعبيرات المجازية الخاضعة لدلالات متنوعة يمكن أن تضل القارئ ولا يمكن أن تكون فى كتاب غرضه تهدئة الإنسان وإرشاده لمعرفة وصايا الله .

إن الإجابة عن هذه الادعاءات من جانب أنصار وجود المجاز فى القرآن طبقا للبصرى توضح أن التعبيرات المجازية الموجودة فى القرآن لا تأتى فى القرآن بسبب قيد قوة اللغة بل لغرض مبهم، لا ندركه كلنا: فالمجاز ليس باعثا لتضليل القراء لأننا متمرسون فى أساليب استخدامه ونعرف كيف نفسره .

هذه الأقوال تفتح لنا افتراضا فى فهم الصفحات الثلاث التى أمامنا . فالأسطر الأولى التى فى(ص ١٠أ)، تنسب كما يبدو للادعاء بأن التعبيرات المجازية الموجودة فى المقرا يمكن أن

تحدث ارتباكا لدى القارئ في فهم أقوال يهوه ، لأن من لا يعرف أن يميز بين المجاز والحقيقة ، وبين المتشابه والمحكم يعكس الكلام ويفسره كما يُقصد منه(٤).

يجيب الرابى صموئيل بن حفنى عن هذا الادعاء على النحو التالى: بما أن مصطلحات المتشابه والمجاز تستخدم فى لغة الحديث اليومية ، والكل ماهر فيها فليس هناك خوف من الارتباك. وتشير الأسطر الأخيرة فى هذه الصفحة إلى الأنماط المختلفة المتناقضة للمجاز الذى أحصاه البصرى . والكلمتان الأخيرتان فى الصفحة "نفعا لاستعمال" تبدوان بمثابة بقايا من الادعاء بأنه لا فائدة من المجاز . والإجابة على هذا الادعاء توجد فى بداية الصفحة (١٠ ب) حيث إن الحكيم (الله) لايفعل أى أمر بدون فائدة ، واضح أيضا أن المجاز له ضرورة ، سواء فيما تخص أمور الدين أو أمور الدنيا ، وذلك رغم أننا جميعا لا ندركها .وقد دافع عن ذلك المفكر المعتزلى عبد الجبار فى كتابه "المغنى"، ج١٦،(ص ٣٧٠) (٥) . والسطور التالية تشير إلى الرأى الذى ذكره البصرى باسم الطائفة الثانية ، وهو : من المتحمل أن يتحدث الله بالمجاز ، إلا أنه لم يفعل ذلك فى الواقع . ولرفض هذا الرأى يشير الرابى صموئيل بن حفنى إلى الفقرات التى من

الضرورى أن تفسر مجازا لاشتمالها على تجسيد الإله مثل : "וירדתי ודברתי עמך" أى " فأنزل أنا وأتكلم معك " (العدد ١١: ١٧)، " הנה אנכי בא אליך בעב הענן " أى "ها أنا آت إليك فى ظلام السحاب (الخروج ١٩: ٩) .

كذلك فعل البصرى أيضا فى كتابه "المعتمد" (ص ٣٠) "حيث نظر إلى الآيات القرآنية كضرورة لوجود المجاز فيها .

وفى (ص ١١أ) ، كما يبدو، استمرار لأدلة وجود المجاز فى المقرا. فالكلمات " الأخيلة والرف[ؤه] " تبدو كأنها بقايا من حديث الفقرات التى فيها الأفعال " אכל" و "רפא" تستخدم بمفهوم الاستعارة وليس بمفهوم الأكل والعلاج البدنى الفعلى ، مثل " ואכלת את כל העמים " أى "وتأكل كل الشعوب " (التثنية ٧: ١٦) " ארפא משובותיכם " أى " أنا أشفى ارتدادهم " (هوشع ١٤: ٥) . ويدعى من السطر الرابع وما بعده، طبقا لتتمتنا ، أنه يقال بأن التعبيرات المجازية وضعت لدلالاتها الاستعارية من بداية تشكلها أيضا ، كما وضعت أيضا لدلالاتها الأساسية ، وعن ذلك يقول إنهم يختلفون حول مصطلح المجاز فقط، الذى تفسيره التحول " من دلالة إلى دلالة " ، وليس حول وجود المجاز (مخالفة فى العبارة) ، كما فى أقوال

البصرى السابقة .

ص ١١ ب

١ - .... قوله

٢ - .... لقيحه(؟)

٣ - .... ووجه الشفاء

٤ - .... الداواة والمعالجة

٥ - .... وما عداه[إذ]ا استعمل فيه

٦ - .... المجاز وهذا كرم المهدوم **וירפא**

٧ - [**את מזב]ח ייי ההרוס** وهذا أيضا كلغة **ראיה**

٨ - [التى اسـ]ـتعملت فى الرؤية على وجه الحقيقة [كقوله

٩ - **וישא] עיניו וירא והנה גמלים באים** [وقد]

١٠ - استعملت فى العلم على وجه الـ[ـمجاز مثل]

١١ - قـــولـــه **וירא יעקב כי יש שבר במ[צרים**

و كقوله]

١٢ - **ולבי ראה הרבה חכמה [ודעת** وهـو أيـضـا فى

معنى]

١٣ - **ידיעה** ....

ص ١٢ أ

١ - فى ....

٢ - ومنه ....

٣ - الاضـ[ـطرار] ....

٤ - اللغة وكثرة [الاستعمال] ....

٥ - الاشتقاق فذ[لك] كقولك [فى معنى]

٦ - **אלידיעה ידע יודע יודיע** وما أشـ[ـبه ذلك

٧ - مما استـ]ـعمل أهل اللغة اللفظ فى شيئـ[ـيـ]ـن

٨ - وليسه] مجاز [فهو فى لغة]**רפואה** فهـ[ـما]

٩ - جميعا حقيقة على ما بينا وأما [ما يتناول

١٠ - بـ]ــه ثلاثة أشياء فهو كلغة "**ברכה**" "بركة" الـ[ـمستعملة

١١ - فى معنى المدح كقوله] **ויברך דויד את ייי** وفى الدعاء كقوله

١٢ - .... بركه حقيقة أيضا

١٣ - .... لا نطيل فى إحضار

١٤ - .... هذى فيجب

تناقش هذه الصفحة الاختلاف بين الحقيقة والمجاز من جانب، ومن جانب ثان الاختلاف بين الكلمات ذات الدلالات المختلفة

التى كلها حقائق (كلمات مشتركة) واختلاف دلالة الكلمات من خلال الإضافة النحوية . فمثال الكلمة المشتركة المصدر من كلمة **רפא** المنبثق عنها معنيان (ربما قصده لكلمة **רפאים**) و كلمة "**ברכה**" المنبثق عنها ثلاثة معان (تسبيح الله ، بركة الصلاة، والوقوف على الركبتين) . وكذلك فإن قسما من هذه الصفحة يوازى التوضيحات الموجودة فى كتاب "المعتمد" للبصرى، فى الفصل الخاص بإثبات الحقائق المفردة والمشتركة .

وطبقا لكلام البصرى فإنه يوجد من بين العلماء العرب بعضا ممن لا يقرون وجود كلمات مشتركة ، لأنه لا يمكن أن تعطى مصطلحات اللغة أكثر من دلالة واحدة للكلمة الواحدة ، لأن ذلك يؤدى إلى غموض الفهم فى قصد المتحدث . يبدو إذا فى هذه الصفحة أن الرابى صموئيل بن حفنى قد تحدث عن إثبات وجود الكلمات المشتركة .

ص ١٢ ب

١ ـ .... [التـ]ـى

٢ ـ ....دون

٣ ـ .... حقيقة

٤ ـ .... [بر]كه لم يخيلنا من

٥ - .... [لأ]نه قد أراد أحد

٦ - .... بته(؟) مما يتناوله ذلك اللفظ دون غير[ه]

٧ - [إذ]ا لـم يكن اللفظ متناولا في أصل الـ[ـلغة

٨ - إلا] معنى واحد فإنـما بالظاهر نعلم أ[نه

٩ - أر]اد الحقيقة دون جميع وجوه الـمـ[ـجاز

١٠ - وإن يدلـ]ـنا على أنه قد أراد الـمجاز

١١ - [إلـ]ا قد أرادها مع الحقيقة

١٢ - لا تتنافى لأنه لا ....

١٣ - بخطاب قد جرت ....

١٤ - على وجه الـ..........

واضـح مـن هذه الصفحة أن الرابى صموئيل بن حفني قد حدد قواعد عامة لفهم الكلمات ذات الدلالات الـمختلفة ، التى جميعها حـقيـقيـة ، والـكلمات التى الأقوال متصلة فيها ، وتؤكد أن لـها معنى مزدوجا ، أى حقيقيا ومجازيا فى وقت واحد . ويتضح موقف الرابى صـمـوئيل بن حفني من قضية ازدواج المعنى فى أجزاء من تفسيره لسفر التثنية .

فـفـى تفسيره التثنية (١ :٥) يقول "وإن كانت الكلمة معطاة مـن يـهـوه ، تتـسـامى ، وإن كانت من رسوله فيكون لـها وجهان

(من التفسير) أو ثلاثة أوجه ، وجميعها يكون على الحقيقة ، وإن برهن المعلم أيا منها هو المقصود ، فعلينا أن نفترض القصد لكل أوجه التفسير المحتملة لهذه الكلمة . وإذا كان النبى يقصد بعضا من هذه الأوجه - وليس جميعها - المفضلة عنده ليوضح لنا أيا منها يقصد . والكلمة التى يستخدمها أصحاب اللغة بأسلوب الاستعارة ، وهو يقصد أسلوب الاستعارة وليس المعنى الأصلى ، أو أنه يقصد أن يفسر بأسلوب الاستعارة وفى الوقت نفسه المعنى الأصلى ، ولا ينفى الاثنان أحدهما الآخر ، بل المفضل عنده أن يفسر لنا بهذا الأسلوب . وإذا كانت الكلمة تستخدم لتفسيرين (مجازيين) أو ثلاثة وهو يقصد أحدها فقط يجب عليه أن يفسر ذلك. وإن كان قصده الكل (يعنى كل التفاسير المجازية) وليس التفسير الأصلى ، فإنه يدلنا (أى يجب عليه أن يوضح لنا) بأن قصده ليس التفسير الأصلى ، وحينئذ نعلم أن قصده كل أوجه المجاز التى يستخدمها أهل اللغة فى تفسير هذه الكلمة . وإن كان غرضه بعض أوجه المجاز (التى فى تلك الكلمة) فعليه أن يبين لنا أيا منها المقصود ، كما قلنا فيما يتعلق بالتفاسير الأصلية ".

ويقول الرابى صموئيل بن حفنى فى قطعة من تفسيره للتثنية (٦: ٧) : " لا يمكننا تقرير أنه لا يحتمل تفسير تعبير بأسلوب

التفسير الحرفى ، أو بأسلوب الاستعارة فى موضع واحد .ومع كل هذا إن كان لدينا دليل بأن نفعل ذلك فى مواضع محددة ، فإننا نفعل ذلك (فى هذه الحالة) ، أما فى بقية المواضع (أى مواضع أخرى) لنفترض أساس القضية (ولا نقرر عليها) . ألا ترى أنه عندما يقول (تثنية٢٣: ٢١) "ولأخيك لاتتنسب " لا يمكن أن يكون القصد أخ العشيرة على وجه التحديد ، ولا الأخ فى الدين، ولذلك قلنا إن القصد كليهما . لكن لا يزال الاحتمال بوجود الرأى الآخر أى لا يمكن أن نفسر تعبيرا واحدا بأسلوب التفسير الحرفى وأسلوب الاستعارة ، ونقول إن منع الفائدة من أخ العشيرة أننا نعلمه من : "ولأخيك لا تتنسب" ولمنع الفائدة من الأخوة فى الدين يوجد دليل آخر".

وأيضا يقال إن " שננתם לבניך " (تثنية ٥ :٧) تفسيرها أبناء حقيقيين وواجب الرابى تعليم الشريعة للتلاميذ ، رغم وجود دليل آخر له (٦) . وبهذا الأسلوب تبقى هذه القاعدة مكانها (أن الفقرة الواحدة لا يستنتج منها الحقيقة والمجاز) .

وكما يبدو،فإنه فيما يتعلق بشأن قصد هذه الأقوال فى(ص ١٢)" فى الموضع الذى نعلم أن القصد هو تفسير واحد فقط ، وليس هناك دليل يخرج النص عن معناه الحرفى ، فعلينا أن

نثبت الحقيقة ولا نستخدم بأى حال أحد أوجه المجاز المحتملة في هذا النص . ولكن إن ثبت دليل بأن القصد المجاز والحقيقة في الوقت نفسه والاثنان لايتعارضان " لا تتنافى " ، حينئذ يمكن القبول بهما سويا ".

خلاصة القول ، فإنه من البقايا القليلة الموجودة فى مخطوطات "أدلر" لا يمكن استنتاج أمر واضح فيما يتعلق بجمع تفاسير مختلفة لفقرة واحدة . غير أنه من فقرتي التفسير لسفر التثنية المذكورتين، ينبغي أن نحمل بعض التفاسير الحقيقية فى فقرة واحدة إن لم يكن هناك دليل معارض لذلك . وفيما يتعلق باستخدام الحقيقة والمجاز في فقرة واحدة، فقد رفض الرابى صموئيل بن حفنى حسم القضية. كذلك اختلفت المصادر العربية أيضا فى هذه القضية ، وتحتاج أقوالهم إلى توضيح . ففى رأى بدران أبو العينين بدران فى كتابه "أصول الفقه " (١٩٦٥)،حول هذا الموضوع يقول :" فى الموضع الذى تكون فيه الدلالة حقيقة ومجاز فأنهما بمقصد واحد ، ويتداخلان هذا مع ذاك ، مثل استخدام الكلمة "أم" بمعنى أم حقيقية وبمعنى أم شيخوخة ، والكل يعترف بجمع كلاهما فى فقرة واحدة . ويوجد خلاف بين الحنفية والشافعية فى الموضع الذى تكون فيه الحقيقة والمجاز بمعنيين مختلفين ولا

ينضمان فى غرض واحد مثل الكلمة "أسد" بمعنى أسد حقيقى وبمعنى شجاع . فالحنفية يمنعون جمعهما سويا فى موضع واحد، وأما الشافعية فيجيزونه فى موضع واحد حيث إن المعنيين لا يناقضان بعضهما البعض . وبما أن محاضرة بدران بدون إشارة لمصادره فإننى لم أستطع أن أوضح على أى شئ اعتمد .

وأما فى المصادر التى أمامى فوضع الكلام مختلف عن ذلك . ففى كتاب: "أصول الدين" للبغدادى ،جزء ٣،(ص ٤٠)"واعلم أنه طبقا لرأى الشافعى والباقلانى ، والكثير من المعتزلة مثل الجبائى وعبد الجبار وغيرهما ، يفترض أن يكون الاسم المشترك هدفا لكل واحد من معانيه الحقيقية إذ استطعنا فقط جمعه (يعنى أنها لاتناقض بعضها البعض) . غير أنه طبقا لرأى الشافعى وأبو بكر فإنه عندما لا تكون للكلمة المشتركة نعتا يهدف لها معنى واحد محدد ، فمن الضرورى أن تفسر بالمعنيين ، وتناقش بصورة عامة مثل الكلمات العامة (يعنى أنها تشمل كل المعانى الممكنة بها) . وطبقا لرأى البعض الآخر فإن هذا الأمر ليس ضروريا، غير أن الكلمات التى من هذا النوع (أى الكلمات المنبثق عنها عدة معان أصلية) تنقسم إلى نمطين : منها ما هو كل معانيه حكمها متطابق، ومنها ما هو حكم معانيها المختلفة غير متطابق".

وفي أصـول الـسـرخـسي ، الجزء الأول (ص ١٧٣) " وحكم "الحـقـيـقـة" و " الـمـجـاز " أنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة في مـوضـع واحـد ، رغـم أن كـل واحـد مـنـهـما يستخدم في مواضع مختـلـفـة". وفي " الإحـكـام في أصـول الأحـكـام " للآمدى الجزء الثاني، (ص ٢٥٣) " تنقسم الآراء حول قضية الكلمة من متحدث واحـد، في زمـن واحد، عندما تكون مشتركة في معنيين أو عندما تـكـون حـقـيـقـة بمـعـنى ، ومجازا بمعنى آخر ... ألا يمكن أن يكون الـهـدف لمعنيين أم لا ؟ ، فالشافعي والقاضي أبو بكر والكثير من أتبـاعـه(الحـنـفـيين) والكثير من المعتزلة ... يميلون للرأى بأن هذا مـمـكـن في المـوضـع الذى لا يمنعه جمهورنا (للدلالات المختلفة) . وأمـا أسـلـوب الشافعي فهو أنه طالما لا يوجد في الكلمة قرينة تابعة تحـولـهـا لأحـد مـعـانيها، فمن الضرورى تفسيرها بالمعنيين ، وليس هـذا هـو رأى عـلـمـاء المعتـزلـة . والـكـثير من أصحاب مذهبه ، وكـذلـك بـعـضـا مـن المـعتـزلـة مثل أبو هشام والبصرى وغيرهما يـوضـحـون أنـه لا يمـكـن (جمـع المعاني المختلفة لكلمة واحدة في موضع واحد) . وأما البصرى والغزالي فيجيزان ذلك عندما يكون فيه دعما من جانب الـموازنة.

وفي كـتـاب " البرهان في علوم القرآن " لبدر الدين الزركشى

(ولد ٧٤٥ هـ) الجزء الثانى ص ٢٠٧ ، يقول " وهناك الكلمة المشتركة فى معنيين حقيقيين ، أو ينبثق عنها حقيقة ومجاز ، ومن المحتمل تفسيرها بهما سويا " . وفى ص ٢٠٨" وقال أبو القشيرى فى مقدمة تفسيره للقرآن : " الكلمة التى تحمل تفسيرا واحدا تُفسر على أساسه فقط . وعندما يحتمل أن تفسر بأسلوبين أو أكثر ، مثل الكلمة التى صيغت لعدة أقوال متطابقة ، أو أن تصاغ لأقوال مختلفة ، فإن كان تفسير أحدها أكثر وضوحا ، تفسرها على أساسه ، حتى يصير لديك دليل عكس ذلك . وإذا كانا متطابقين ، سواء أكان حقيقين أو مجازيين أم أحدهما حقيقى والآخر مجازى ، وإن كانت التفاسير المختلفة تناقض بعضها البعض، ففى هذه الحالة تكون الكلمة من نوع المجمل (غير محددة) ، وفى هذه الحالة ينبغى أن يبحث لها عن تأويل من موضع آخر . وإن لم يكونا متناقضين فإن الكثير من العلماء يميلون للتشبث بالتفسيرين . وأسلوب الشك فى ذلك (يكون محتملا) لأن الكلمة لم تُحدد لكل التفاسير، بل حُددت لهذا أو لذاك ، والتحديد بأن الكلمة تستخدم بمثابة أمر فى كل التفاسير بعيد .لكن يحتمل (ورغم كل ذلك)، وليس هناك ما يمنع عقليا من أن المتحدث قد قصد كل التفاسير المتوقعة ، وفى مثل هذا

نقول : من المحتمل أن القصد هو كذلك ، ويحتمل أن يكون القصد هكذا ".

يتضح إذن من المصادر التي أشرنا إليها أن الرابي صموئيل بن حفني اتبع أساليب المعتزلة مثل الجبائي وعبد الجبار فقد جمع دلالات مختلفة في فقرة واحدة محتملة لكنها ليست ملزمة ، كما أنه مثلهم أيضا حيث امتنع من أن يدلي بقرار في ذلك. ولكن التمييز الذي ميزه الرابي صموئيل بن حفني في النصوص المذكورة أعلاه ، بين الحقيقتين اللتين جمعهما ضروري(بدلا من أنهما لا يعارضان بعضهما البعض ، وليس هناك دليل مناقض لذلك) وبين الحقيقة والمجاز اللذان جمعهما ممكن فقط وليس ضروريا ولم أجد مصدرا في هذا الموضوع عند العرب .

وفي المصادر اليهودية القديمة لا نجد قيودا لإعطاء دلالة ثانوية لكلمة واحدة في موضع واحد . وقالوا في السنهدرين (٣٤: ١) "مقرا واحد يصدر عدة تعليلات ". ومثال هذا فسر قدماؤنا - يرحمهم الله - (سفرا اللاويين ١٩: ٢٦) " لا تأكلوا بالدم " في خمسة أمور. والواقع فإنه طبقا لطبيعة لغة البريتا ، فيها ، أن المقصود:أن كل واحد من التنائيم قد فسر هذه الفقرة طبقا لأسلوبه الخاص ، أما الأمورائيم ، السنهدرين (٦٣: ١) قد فهموا

خمسة تفاسير متداخلة في هذه الفقرة . ويبدو من ترجمة الرابي سعديا وتفسيره في عدة مواضع أنه أوجد الحقيقة والمجاز في فقرة واحدة . ويقول مثلا في فقرة " **ולפני עור לא תתן מכשל עור** " أي " وقدام الأعمى لا تجعل معثرة " (اللاويين ١٩: ١٤) وكذلك قبل: " **ולפני עור** " أي " قدام الأعمى " على ثلاثة أوجه. الأول : على المشهور وهو ألا نرمي حجارة من ضياعنا إلى الطرقات والشوارع يعثر به الناس وسائر الحيوان (٧). والثاني:إنسان بصير الطبع لكنه قد نالته الشدائد والأهوال وقد صار كاالأعمى من المصائب حكام الحولة عليه . ومما يبين أن هذا مقام "**עור** " أي "أعمى" قول الله لنا وقت المعصية " **והיית ממשש בצהרים כאשר ימשש...** " " فتلمس في الظهر كما يتلمس ... " (التثنية ٢٨: ٢٩). والثالث : من هو بصير وليس هو في مصيبة لكنه يجهل أمرا من الأمور فيشارك فيه فمحظور عليك أن تشير عليه بغير الصواب ". وها هو يفسر هذه الفقرة بحقيقة واحدة ومجازين. كما أن الرابي موسى بن ميمون في كتابه الوصايا (الوصية ٤٣٠، ٢٩٩) يوضح أن المعنى الظاهر لحافظ التوراة فيمن يشير نصيحة غير مناسبة، كما في سفرا ، ثم يضيف أن هذا يشمل المؤازر للخطيئة ، وانظر أيضا هبة المؤدب

(وصية رقم ٢٣٢) ، وكذلك التفاسير المختلفة للرابى سعديا الفيومى عن قسم " لا تسمع خبرا كاذبا " فى " حول ترجمة الرابى سعديا جاؤون (ص ٣٤٩) وقارن أيضا كتاب التثنية لموسى بن ميمون.

ص ١٣ أ

١ـ فذ[لك] ......

٢ ـ شـ.....

٣ ـ أن خاطب ....

٤ ـ .... أو فى مـ[ـجاز]

٥ ـ [على] ثلاثة ضروب فالضرب الأول أنه [يستعمل

٦ ـ الـ]ـفظ الواحد فى معنى واحد حقيقة وفى

٧ ـ معانى أخر مجاز ولـم يدلنا على ....

٨ ـ الـمجاز فيجب أن نحمل كلامه على

٩ ـ الحقيقة قد أرادها بذلك اللفظ وهـ[ـذا

١٠ ـ كـ]ـقوله**כבד את אביך ואת אמך**. [وفى لفظ أب

١١ ـ قد علمنا]أنه على خمسة معانى الواحد مـ[نهـ]ـا

١٢ ـ بطريق الحقيقة وأما الحقيقة فهو

١٣ ـ [الأب النسيب و كذلك فى الأ]م وذاك كـقوله

ص ١٣ ب

١ - ....

٢ - .... [حقـ]ـيقة

٣ - .... **שקמתי דבורה**

٤ - [**שקמתי אם בישראל**] وجميع الأمـ[ـة] سميت أم

٥ - [فهو فى قوله] **ריבו באמכם ריבו** والعصبة

٦ - [أيضا سميت] أم كقوله **אמך כגבן** وغيره والذى يوضح

٧ - أن أب وأم مستعملا فى لغة القديـ[ـسة

٨ - بمعنى] الوالدة حقيقة والباقى منها ...

٩ - [مجازا] هو أنه لو سمعنا قائلا [يقول أب وأم

١٠ - فلم] نعقل من ظاهره إلا الوالدين [لا الأستاذ]

١١ - والمعلم والملك ولا [العصبة من الأمة ولا الـ]

١٢ - مدبرة لـ .... [و كقوله **כי אבי**

١٣- **ואמי עזבוני** ....

ص ١٤ أ

١ - التى ....

٢ - يومى ....

٣ ـ أبيك ....

٤ ـ ذكره من לשׁ[וּן]

٥ ـ على الحقيقة دون المجاز الذى ....

٦ ـ الوالدة دون ما ذكرناه من المجاز [ولو لم يكن

٧ ـ الأ]مر على ما ذكرناه لكن من ضرب [أستاذه أو

٨ ـ معـ]ـلمه أو لعنهما الضرب واللعن [كانا يلزمه

٩ ـ الـ]ـقتل وكان يحرم على الرجل ابنـ[ـه أستاذه

١٠ـ ومعلمه] حيث هو أستاذ له ومعلم [وكذلك تحرم عليه

١١ ـ المد]برة من حيث هى بهذه الضـ[ـروب]

١٢ ـ .. .[لم أعـ]ـلم من قالٍ إن جميع

١٣ ... [وكل هذا من ا[لـمحال سواء كان

ص ١٤ ب (ثلاثة أسطر ناقصة) .

٤ ـ .... مثلها

٥ ـ .... مثل لغة

٦ ـ ناقصة كاملة

٧ ـ .... الشك فيه

٨ ـ .... واحدة وذلك كقوله

٩ ـ [כִּי אנשים]אחים אנחנו والمعنى الثانى هو

الأحـ[ـيم(يقصد الأخوة) .

١٠ - مـن الأم] الـواحدة وإن لـم يكونوا من أب واحد [وهو كقوله

١١ -**כי יסתיך אחי**[ך **בן אמ**ך]والمـعـنـى الـثـالـ[ـث الأح(يقصد الأخ) من

١٢ - الأب] والأم جميعا وعلى أنه ليس لـ...

١٣ - الأ[خ الذى من الأب وهذا ...

١٤ - .... أخ على الحقيقة كقوله **וישא** [**עיניו**

١٥ - **וירא את בני**]**מין אחיו בן אמו**وقد أو[قع]

١٦ - لغة أخوة فى خمسة مـ[ـعانى] .....

١٧ - لى على وجه الـحقـ[ـيقى] ...

١٨ - فى قوله ....

ص ١٥ أ

١ - ....

٢ - ....

٣ - ....

٤ - [أحد]هما دو[ن] الآخـ[ـر] فى معنى .....

٥ - [أمـ]ـا المعانى التى خاطبنا [الله تعالى

٦ - [فيها] بلغة أخوة وأراد به إحدى [الضروب دون]

٧ - الأخرى وهو الأخوة من الأب وأن ....

٨ - ولم يرد بها الأخوة من الأم بـ.......

٩ - من المصوت (يقصد هنا الحُكم) فهو قوله في حُكم اليبوم

[כי ישבו אחים

١٠ - יחדיו] وفي النحلوت (يقصد الإرث) **ואם אין**

לו בת ונתתם את נחלתו

١١ - **לאחיו ואם אין לו אחים [ונתתם את נחלתו**

١٢ - [**לאחי אביו**]وما أشبهه وقد دلنا بأدلة

١٣ - ....ا على أنه أراد

١٤ - [به الأخ من الأب] وأنه لا معتبر

١٥ - .... [و أ]ما المعاني

ص ١٥ ب

١ - ....

٢ - ....

٣ - ....

٤ - ....ها وأما الأم منهن

٥ - [**ערות אחי**]**אביך לא תגלה אל אשתו לא**

תקרב

٦ـ ..... الزوجة التى من أبيها لا من [أمها]

٧ـ .... لا من أبيها ومنهما جميعا بقوله

٨ ـ [ואשה אל אחותה]לא תקח وأنما يصح أن [يريد به

٩ ـ الـ[حقيقتين جميعا إذا كان [لا يتنافى]

١٠ ـ .... إذا كان أمكن الجميع بينهما ...

١١ ـ ... أنه قد أراد بلفظ واحد ...

١٢ ـ مـ...ت שלא מן האח فأما إن خا[طبنا]...

١٣ ـ هو فيهما جميعا حقيقة لا...

١٤ ـ فى وقت واحد بلفظ...

١٥ ـ הפל ה (؟) الذى فرق (؟)

ومن الوقوف بقدر المستطاع على مضمون هذه الصفحات المبتورة فإننى أرى بها استمرارا لقضية اسغراق التفاسير المختلفة لكلمة واحدة فى موضع واحد . فالجاؤون يقدم هنا على ما يبدو قضية مناقشته للأسماء بدلالتها الأساسية التى تشير إلى علاقة الدم،وتشير بدلالاتها الثانوية إلى العلاقات الاجتماعية .وهذه محاولة لاستعادة أجزاء لتفصيل هذه الأقوال . فالمؤلف قد قصد تصور الكلمات المستعملة للإشارة لعلاقات الدم .وبما أن كل

كلمة يمكن أن تفسر بمعنى حقيقي أو معنى مجازى ، فعلينا أن نفهمها بمعنى حقيقي ، وبعد ذلك يوجد دليل بأنها جاءت بمعان مجازية ، ومثال على ذلك فإن الجاؤون يأتي بالمثال "**כבד את אביך ואת אמך**" " أكرم أباك وأمك " (خروج ٢٠ : ١٢) .

ففيما يتعلق بكلمة أم فإنه يفصل خمسة معان : أم حقيقية ؛ زعامة الأمة ، كما ورد في أنشودة دبورة (القضاة ٥ : ٤) " حتى قامت زعامة في إسرائيل "، وجزء من الأمة ، كما في هوشع (٢: ٤) " خاصموا أمكم خاصموا " ؛ ومجموعة من الرجال ، مثل "أمك ككرمة " (حزقيال ١٩: ١٠) ، ومدينة أساسية :، مثل : "مدينة وأما في إسرائيل " (صموئيل الثانى ٢٠: ١٩) .والدليل على ذلك أن الأب والأم معلمان بالمعنى الأصلى للأبوة والأمومة وهى تكون كذلك لأننا عندما نسمع الكلمات ، الأب أو الأم، فإننا نعتقد على الفور في الوالدين ، وليس على أحد المعانى الأخرى . وهذا التمييز بين المعني الرئيسي والمعنى الثانوى توجد له إشارة في كتاب " المعتمد " (٢٩).

وفي أثناء كلام الرابى صموئيل بن حفنى فإنه يضيف دليلا آخر لتحديد الدلالة الأصلية ، وهو أنه طالما لايوجد دليل بأن معنى الكلمة فى نفس السياق بأنها مجازية ، فتفهم على أنها حقيقية .

وأنه لولا أن كلمة أب تقدم نماذج ثانوية ، بدون دليل، حينئذ فإن الضارب أو لاعن معلمه أو سيده يموت ، لأنهما أيضا يدعون أبا،بالمعنى الثانوى . لذلك حذر الإنسان فى إسرائيل بألا يعطى إمرأة قيادة في أمته ، لأنها أحيانا دعيت أما . وفي (ص ١٥ أو ب) يعرض المعانى المختلفة لكلمة أخ : أخ من الأب والأم ، الأخ من الأب وليس من الأم ، الأخ من الأم وليس من الأب ، وكلها معان حقيقية ، والأخ بمعنى القريب ، أو الأخ في الدين ، وهذان مجازيان وكل هذه المعانى توجد بكثرة في فقرات من المقرا .

وهنا مجال للتخمين بأن الجاؤون ناقش هنا بالتفصيل الحقيقة والمجاز لكلمة أخ حتى يستخلص من رأى القرائين بأن الأخوة فى قسم اليبوم هم أقرباء الدم وليسوا أخوة حقيقيين . ونجد نقاشا مشابها لهذا في تفسير الرابى سعديا جاؤون فى قسم " التجرد بعد الموت " .

ثانيا ـ العام والخاص

فى التفسير السابق للرابى صموئيل بن حفنى للتثنية (١: ٥) يرد ما يلى :

" والعموم الذى يدل دليل على تخصيصه حكمه حكم الحقيقة . فإن أراد تخصيصه فوجب يدلنا على أنه مخصوص بدلالة العقل أو

بدلالة السمع ".

وفي مقدمته لـ " **זאת חקת** " "هذه شريعة " أسهب الرابي صموئيل بن حفني النقاش حول قضية " التعبير العام " وذكر هناك " أن أحد العلماء نفى كلية وجود صورة العام في لغتنا ، وأتى بأدلة مختلفة على ذلك . فقال إن كل الكلمات التي تعتبر عامة لم أجد مرة واحدة منها ما لا يخرج عن العموم ، مما يبرهن أن كلمة عام " مطلقة" في لغتنا(٨). وهذا خطأ من جانبه . لأنه بالنسبة له قد وافقنا بأنه لايوجد في الواقع كلمة عام ليس بها " استثناء " ، وهذا لا يخرج كلمة العام عن مغزاها . وفي الواقع فإننا يمكن أن نقدم له كثيرا من الفقرات العامة التي ليس لها استثناء ، مثل : "**לא תאכלו כל תועבה** " أي"لا تأكلوا رجسا ما "(تثنية ١٤ : ٣) " **לא תאכלו כל נבלה**" أي " لا تأكلوا جثة ما " (تثنية ١٤: ٢١) " **כי כל שאור וכל דבש**" " لأن كل خمير وكل عسل "(اللاويين ٢: ١١) وما شابه ذلك . ثم أتى بدليل لنفي صورة العام ، فقال : وجدت كلمات تعتبر من العام وهي مصاحبة لكلمات التأكيد (كلمة عام إضافية) مثل : " **כי כל העדה כלם קדשים** " "إن كل الجماعة بأسرها مقدسة " (العدد ١٦ : ٣) . وإذا كانت كل كلمة عامة (طبقا لمعناها) لم

تكن بحاجة إلى تأكيد . فإذا كانت هى فى الواقع كلمة عامة ، وحكمها مثل حكم كلمة التأكيد الإضافية فأى ضرورة لهذا التأكيد . وإن كان فى هذا خطأ فذلك لأن منهج علماء اللغة تقديم أقوالهم (فى تعبيرات إضافية)مماثلة لها. وذلك كمن قال فى إشعياهو" **כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד איש בביתו** " أى " كل ملوك الأمم بأجمعهم اضطجعوا بالكرامة كل واحد فى بيته"(إشعيا ١٤ : ١٨) ، وفى حزقيال:"**והרביתי עליכם אדם כל בית ישראל כלה** " أى "وأُكثر الناس عليكم كل بيت إسرائيل بأجمعه "(حزقيال ٣٦: ١٠). ويشبه ذلك التعبيرات التى تقصد العموم والشمول (٩). ألا ترى أنه لا يوجد تأكيد لكلمة إلا بكلمة أخرى دلالتها مثل دلالة الكلمة الأولى ، وإن أكدت الكلمة بكلمة أخرى تختلف دلالتها عنها فهذا ليس سوى تأكيد للكلمة "

ثالثا ـ الجدل حول العام والخاص

إن أساس النقاش عن " العام بمعنى الخاص " والجدل مع الرأى الذى ينفى وجود كلمة تشير إلى العام بصورة مطلقة معروف لنا من المصادر العربية . ففى " الرسالة " للشافعى (ص ٥٦ ، طبعة أحمد شاكر ١٩٤٠) يرد فى سورة الحجرات ١٣ ﴿ يا أيها

الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ وقال في سورة البقرة: ١٧٩ - ١٨٠ ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم... أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾. وقال في سورة النساء: ٢٤ ﴿ إن الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا ﴾ . يتضح من هذه الآيات (رغم أنها بقيت في صورة العام) أنها تشمل العام والخاص . فالخطاب ﴿ خلقناكم من ذكر وأنثى ﴾ موجه لكل واحد من الجنسين ... والخطاب ﴿ إن أكرمكم ﴾ وماشابهه هو بمعنى الخاص ، لأن تقوى الله ترتبط بالبالغين (الراشدين) والعقلاء فقط ولا ترتبط بالأطفال والجاهلين. وكذلك فريضتا الصوم والصلاة تكونا على البالغين والعاقلين ولا تكونا على الأطفال والجاهلين والنساء في أيام الحيض ". ثم نجد فيما بعد في نفس المصدر "إن بيان الآيات التي هي عامة طبقا لصيغتها ودلالتها هي خاصة فقط . فيقول في سورة ال عمران : ١٧٣﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾ . وبما أنه كان مع النبي أناس ليسوا من أعدائه وأناس أخبروهم بوجود أعداء ،فإنهم ليسوا من بين الأعداء الذين اجتمعوا ضدهم . وها هو ذا واضح

أن كلمة "الناس" هنا تقصد مجموعة من الناس الحاضرين فقط ".

كذلك نجد أن الرابى سعديا جاؤون يذكر ويوضح تتابع قضية الأقوال التى هى من نمط العام طبقا لصيغتها وخاصة طبقا لمدلولها. ففى مقدمته لسفر الأمثال ص ١٠ من طبعة ديرنبورج فإنه يقدم القاعدة الخامسة في لغة المقرا فيقول " قول هو عام طبقا للتعبير وخاص طبقا للموضوع ". وفى تفسيره لأشعيا (١٣ : ٧) " وعلى أن أول مسموع قول كل الأيد وكل قلب قاس بأنه عموم فإن المعنى فيه خاص وهو قوم بابل دون جميع الناس وهى " رغم أن التعبير " كل الأيد وكل قلب قاس "يفهم كقول عام ، فإن موضوعه خاص ، لأنه يقصد به أناس بابل فقط وليس كل الناس . وبناءً على ذلك فإنه قد ترجم ذلك " لذلك جميع أيديهم تسترخى وجميع قلوب أناسهم تتماسا ". وفى كتاب اللمع لابن جناح طبعة فيلنسكى (ص ٣٦٩) توجد قائمة طويلة لهذه القضية وكلها على أساس تراجم الرابى سعديا جاؤون وتفاسيره .

ونجد هذه القضية أكثر بيانا وتفصيلا باسم الفقيه وعالم الكلام أحمد بن محمد حنبل (ولد ٧٨٠) والذى أسس مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وذلك كما أوردها ابن بدران الدمشقى ، فيقول فى (ص ١٠٩) :" طبقا لرأينا فإن أنواع العام المشار إليها محددة وهى

العام على أساس قصد المتكلم ، وفي كل موضع لا يشمل دليلا (عقليا) أو كلمة ثانوية تشير إلى أن القصد في الكلمة العام هو العام الحقيقي فإنها تنسب لنوع العام طبقا لتعبيراته والخاص طبقا لقصده ". وقد أكد علماء من المتكلمين العرب تابع الذى ينسب العام والخاص مثل الذى ينسب الحقيقة والمجاز . وكذلك في كتاب "المغني(١٧ : ٢٥) يرد " كلمة الخاص ، بإبهامها ، تختلف عن الكلمة التي وضعت للعام، وكلمة العام بغموضها، تختلف عن الكلمة التي وضعت للخاص ، وبأسلوب الحقيقة لا يمكن أن يفهم العام مثل الخاص ، والخاص مثل العام . لكن يتبين بأن المتحدث الذى يتحدث بتعبير عام ويقصد فقط مجموعة خاصة تنتسب لهذا العام ، فيكون هذا على أساس تفصيل اللغة (كما يبدو في أسلوب المجاز). وعلى مثال ذلك نقول : إن هذا خاص طبقا للموضوع ، وأن هذا خاص طبقا لقصد المتحدث ". كما أن حسين البصرى في كتابه "المعتمد" (ص ٢٧٢- ٢٧٤) يسهب كثيرا في بيان هذه القضية حتى أدق التفاصيل . وخلاصة أقواله هناك "ليس للعام أن ينبثق عن الخاص إلا بدليل العقل، أو على أساس المأثور ، أو على أساس الإجماع . وفي "مفاتيح الغيب " للرازى الجزء الخامس (ص ٨١) الطبعة القديمة "إن احتمال

انبثاق العام إلى الخاص يكون على أساس توجيه العقل فقط، فكما قال النبي إن الله يحكم الكل ، فالعقل يبرهن أن الكل هنا ليس سوى الخاص : حيث إن الله ليس له سلطان على نفسه . وإن شك شخص ما أن الكلمة طبقا لمدلولها هي عام ، والعقل يشهد بأنها ليست سوى خاص، وأن الكلمة في القرآن "مضللة " نجيبه بأن الكلمة " كل " جاءت متتالية بمعنى "الكثرة ".

وقد دار جدل مسهب في مؤلفات أصول الفقه يتعلق بوجهة النظر أنه لا يوجد في اللغة أي كلمة تشير مباشرة للعام المطلق . ففي كتاب "المعتمد" (ص ٢٠٩) يتصور الدليل أنه يوجد في اللغة كلمات للعام ". وقد انقسمت الآراء بشأن هذا . فبعض المرجئة (أنظر عن هذه الفرقة محاضرات عن الإسلام لجولدتسيهر ، ودائرة المعارف الإسلامية ، مادة مرجئة) يقولون : لا يوجد في اللغة أي كلمة قد خصصت لهدف المعالجة الكاملة (كل التفاصيل لمعناها)، لكن كل كلمة تستخدم للعام بصورة كاملة تستخدم أحيانا للعام غير الكامل . وادعوا باسم أحد المرجئة أنه لا يوجد في اللغة كلمة عام بذاتها (ليس في اللغة لفظ العموم) ولا تصبح الكلمة عام إلا طبقا لقصد المتحدث . وطبقا لرأي المرجئة فإن الكلمة عندما تكون عامة بمعنى العموم فإنها تكون مجازا ، وعندما

لا تكون بمعنى العموم فإنها تكون حقيقة ". وفي(ص ٢١١) يرد "ومن مذهبكم إن حسن الاستثناء والاستفهام والتأخير يدل أن اللفظ غير مستغرقة ". وتوضيح ذلك هو حيث إن المطابقة التي تأتي بعد كلمة العام تكون مشروطة (القول بأن الكلمة لاتشمل كل تفاصيل) أو أن السؤال (إن كانت كلمة العام شاملة الكل)، فإنه من الضروري أن كلمة العام طبقا لالتباسها " عدم وضوحها "يمكن أن تصبح غير شاملة . وهنا باسم المرجئة برهانان أتى بهما الرابي صموئيل بن حفني باسم مجهول وادعى فيها بأنه لا توجد كلمة العام في اللغة العبرية . ولتأكيد ذلك فقد ذُكر أيضا في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم الجزء الثالث(ص ١٠٤) "والمرجئة مَوْهوا أيضا بأن قالوا: لو كان العموم صيغة تقضيه ولفظ موضوع له لما كان لدخول التأكيد عليه معنى لأنه كان يكتفى في ذلك باللفظ الدال على العموم ".

وهناك تفاصيل أخرى تتعلق بقضية البيان في تفسير الرابي صموئيل بن حفني للتثنية (١: ٥) "والقضية الثالثة هي قضية مناقشة مستوى البيان ويقال إن بحث بيان أى موضوع هو مثل بحث الدليل(المخصص)له. وبما أن (الموضوع) يتضح بحديث واضح يكون بسيطا لسامعه . وبما أن تفسير الأقوال تستوجب من

السامع التأمل قليلا ، حتى يعلم قصد أقوال المفسر . وبما أن البيان جاء أيضا بأقوال تناقش موضوعا مسهبا مثل أسلوب الأدلة التى تناقش (أحيانا) دراسة ودروسا. وإن وجد بيان أكثر وضوحا من بيان آخر، فلا يمكن للبيان الأول أن ينبثق (بسبب ذلك) عن عموم التفسير ، كما أن الأدلة التى توصف مقدما لا تعجز عن كونها أدلة لموضوعاتها. وفى هذا الخصوص تكون أفضلية بعض الناس على بعض . فمنهم من يتضح له القول بتأمل بسيط ، ومنهم (من يفهم) فقط بعد تعمق كبير ، والجميع طبقا لحذاقته وفهمه أو طبقا للحماقة والجهل . وحيث إن من يأتي بأدلة (لأى قول) يؤدى واجبه بالإتيان بأدلته (حتى وإن كان السامع لا يسعى لفهمها) حتى يُظهر المفسر واجب البيان ، ولا تنقصه الشجاعة أوصرف النظر من جانب المستمع حتى تكون لديه قدرة على فهم مصادر التفسير لكونه تفسير . وبما أن كل قول نظم طبقا لأسلوبه هو ، لم يتطور أسلوب التفسير بسبب رفض الآخرين من تقبله .ويرتبط مضمون التفسير بجوهره ، ولا (يرتبط) بمن هو موجه إليه ، كمن أعد الدليل لكونه دليلا ، مرتبط بأسلوبه هو ولا (يرتبط) بمن يقبله. وهكذا يتضح لك أن من لا يبحث فهم قصد الموضوع بالتفسير المقدم أمامه فإنه لا يخرج التفسير عن قوته . وإذا كان

التفسير مرتبطا برغبة السامع لفهمه، وامتنع من أن يسعى لفهم ذلك التفسير ،عندئذ يضطر لأن يكون على أسلوبين متعارضين هذا عن ذاك ، فيتصور أن التفسير لفهم رأويين، ثم يخرج من العام تفسير لأنه لا يكفى الفهم لشمعون ، ويجب أن يكون البيان وعدم البيان، اثنان متناقضان في موضوع واحد ".

هذا التوضيح فى مرتبة البيان يرتبط بالتعريف الذى وضعه الرابى صموئيل بن حفنى لذات الفكرة . فقد رفض ، كما ذكرنا سابقا، تعريف البيان " باعتبار أنه إخراج الموضوع من مجال الغموض إلى مجال الوضوح" ، ولم يوافق التعريف بأن البيان هو الفهم الذى يكتسبه ، وحدد المصطلح بأنه يقع على عمل توضيح الأمر الذى يضيفه لتوضيحه وتفسيره هذه المادة ، ولا يقع على نتائجه . وفى الجزء الثالث (ص ٣٢) من الأحكام للآمدى نجد موازنة بارزة لهذه النقطة، وهذا نصه :" القاضى أبو بكر والغزالى وكثير من علماء فرقتنا وكثير من المعتزلة مثل الجبائى وأبو هشام وغيرهم يوضحون أن البيان هو (مثل) البرهان (البيان هو الدليل) وهذا هو الرأى المسلم به . والدليل على ذلك أن من يأتى بدليل لصاحبه ويوضح له القضية بالمستوى المحتمل فمن الضرورى أنه يقول ذلك من وجهة النظر اللغوية والاصطلاحية التى تحقق مهمة

البيان وإن لم يصل السامع بسببها للفهم المراد . ويشابه ذلك ما جاء في كتاب "المستصفى" للغزالى ، الجزء الأول (ص ٣٦٦) ، (الطبعة الجديدة ، مصر ١٣٦٦ هـ) :" اعلم أن ليس من شروط التفسير أن تضع على أساسه فهم الكل ، لكن تضع الإمكانية للفهم ، بأن يفهم (المتلقى) ويعلم أسلوب الموضوعات (المؤولة). ويحتمل أن يختلف أناس هذا عن ذاك في الفهم . وليس من شروط البيان توضيح أقوال غامضة ، لأن الفقرات التي تعطى تعبيرا للمقاصد هي من أساس البيان ، رغم أنها غير غامضة دائما وأبدا. وعلى هذا بَطُلَ رأى الذين يحددون البيان بأنه :"إخراج قول من مجال الغموض إلى مجال الوضوح".وانظر ذلك أيضا في "أصول"السرخسى ،جزء ٢ ،(ص ٢٧).

" والقضية الرابعة ، هل كان البيان واجبا على النبى أم لا؟ فنقول، إنه واجب عليه ، والبيان لموسى لم يكن تكرما منه ، بل واجب عليه . ألا ترى أنه لو لم يبين لهم إرادة الرب في قضايا الشريعة ، ولم يعلمهم أسلوب معرفتها ،حينئذ لم يعرفوا ما كُلفوا به، والمعرفة بهذا (ها هى) تقصد السامع وبدون معرفة فإن أعمالهم لا تقصد الشريعة الإلهية".

كذلك قال قدماء اليهود ـ يرحمهم الله ـ أن كل حُكم أعطى

لـموسى أعطى مع تفاسيره (انظر البركات ٥: ١، عيروفين ٥٤: ٢٩)، وكان ملزما من تلقاء نفسه أن يقدم لهم التفسير حتى لا يكون مثل من يخفي نبوته . والواقع فإن صيغة هذه الأقوال عند الرابي صموئيل بن حفني مثل صيغة الموضوع في المصادر العربية . ففي "الأصول" للسرخسي، جزء ٢ ،(ص ٢٧): " وقد كان رسول الله مأمورا بالبيان ، قال الله ﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ (سورة النحل:٤٤). وأنظر أيضا في :" تفسير نصوص الفقه الاسلامي " لمحمد غريب صالح (ص ٣) وانظر فيما بعد توضيحنا لـ "تأخير البيان ".

رابعا ـ واجب البيان في غير مواضيع الفرائض

في التفسير المذكور سابقا للرابي صموئيل بن حفني يقول : "والقضية الخامسة هي : هل واجب البيان خاص بمواضيع الفرائض أو أنه عام يشمل كل الحدود ؟ ونقول إن بيان القصص الدينية فريضة ، في رأينا ، مثل بيان الفرائض . ألا ترى أن (القصص في المقرا) أعلنت لنا بهدف المعرفة ، فإذا لم نعلم ، ولم نفهم ما تخبرنا به ، ولم يُعلمنا النبي قصد الأقوال ، فإن وجودها لا قيمة له. علاوة على هذا الشرح فإن القصة التي تشمل وعدا بالخير والقصة التي تحمل توعدا ، إن لم نفهمهما فلا تكن لدينا قدرة

المحافظة على الوعد ولا الابتعاد عن الوعيد . والواقع فمن قال إن ترك البيان في القصة مباح ، وأما في موضوع الفرائض فهو فريضة ؟. قال ، وليس هذا ما يمنع النبي من أن لا يبين غرض القصة لأن هذا لخيرنا ، والفائدة من هذا الأمر تكمن في القراءة فقط . فنقول له : إن القول الذي لا يتعلم منه السامع شيئا فلا فائدة منه . ويحدث هذا عندما يفهم السامع قصد الأقوال فقط ، فإن كانت وعدا تمسك بها وتطمئن نفسه . وإن كانت أقوال وعيد فإنه يخاف ويتجنبها . وقد قال: ألا نرى أن الفرائض وضعت بأسلوب سهل ، والقصص أعلنت بتعبيرات صعبة وغامضة، ولماذا لاتقرروا ، لماذا انتهج في مواضيع الفرائض بأسلوب خاص لأن فهمها واجب ، ولم يسلك ذلك في القصص لأن فهمها ليس فرضا . وقد أورد (كنماذج) فقرات تفسيرها صعب وموضوعها محكم ، وليس لدينا حاجة أن نأتي بها . ثم عاد وقال : النبي لم يفعل هذا ، لولا أن رأى من الواجب عليه تفسير أقواله بأقوال أسطورية . ونحن نجيبه : بأن الفرائض رغم أنها مُنحت بأسلوب سهل ، فتشمل في تفاسيرها مواد صعبة . وأما فقرات القصة وتعبيراتها ، رغم أنها صعبة ، فإنه من الممكن لنا أن نتعلم تفسيراتها عندما نعود إلى علماء اللغة فيما يتعلق بالأسلوب ، وإلى

أهل المعرفة (١٠) فيما يتعلق بالأغراض . وليس هناك اختلاف بين المتحدث الذى يفسر أقواله بنفسه ، وبين إمكانية أن يقبل تفسير (من آخرين).

الرأى الذى يفصل بين الأقوال الشرعية فى القرآن وبين الأقوال غير الشرعية بشأن فريضة البيان ثابتة عند بعض علماء الإسلام . ففى كتاب "المغني" الجزء ١٧،(ص ٤٤- ٤٥) يرد :" وإن يقال ألا توافقوا أنه يوجد فرق بين القول الإلهى الذى يختص مباشرة بالفرائض الدينية ، وهى الأقوال العامة التى تشمل أوامر إيجابية أو نهى ، ومن الضرورى أن قصدها مفهوم وواضح ، وبين الأقوال التى لا تختص مباشرة بالفرائض . وترد هذه الأقوال فقط للوعيد والترهيب أو لهدف الترغيب ، وهذا ممكن أن يتحقق أيضا فى الأقوال غير المفسرة ". وقد بحث عبد الجبار هذا الموضوع فى كتاب " العمدة " الذى لم ينشر بعد ، كما بُحث الموضوع فى كتاب " السؤال فى شرح منهاج الأصول " لعبد الله بن عمر البيضاوى (ت. ٦٨٥ هـ)، الجزء الثانى (ص ١٩٢): " وقد صرح ابن برهان بجواز فقال يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه إلا أن يتعلق تكليف فإنه لا يجوز ... وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى " العمدة " وأبو الحسن فى شرحه له واستدلا

للخصم بأن فائدته لتعبد بالتلاوة . وهذا مثل أقوال الرابى صمونيل بن حفني باسم معارضه اليهودى .

خامسا ـ تأخير البيان

فى التفسير المذكور سابقا للتثنية يقول : " والقضية السابعة ، هى : هل مسموح للنبى أن يؤخر بيان (الفريضة) ؟ . وقد انقسم فى ذلك المفكرين ، فمنهم من حرمه ، ومنهم من أباحه . وعند قدمائنا رأيت أقوالا يستنتج منها أنه مسموح به (١١). والواقع فإن هذا الأمر مرتبط ببراهين العقل ، وهى تشير إلى أنه لايمكن تأخير البيان . إذن لا يمكن أن يكون المأثور الموثوق به يجيزه . ونوضح أن أدلة رافضى تأخير البيان قوية وواضحة ، لأنه لو سُمح لكان ذلك سبب اتخاذ سُبُل الجهالة . ألا ترى إن تحدث (النبى) أقوالا لا يكون قصدها كما سُمعت ، ولم يبينها، فإن السامع يفهم هذه الأقوال كما سمعها . ويعتقد أن الله أراد بأقواله ما (فى الواقع) لم يرد وهذا هو نهج رأى الجهالة . ولم يتوصل إلى ذلك من تلقاء نفسه (١٢). ألا ترى أنه عندما يسمع السامع (فريضة) بصيغة العام، والمراد بها الخاص ، ويتأخر البيان، الذى على أساسه يبين (الفرض) ككل ويتمسك بفكرة أن الله أراد به كل ما يناسبه (١٣) . إن هذا انتهاج لفكرة الجهالة . ومثال ذلك

أن من يسمع كلام الله " لا يعمل بها أى عمل "، ولم يسمع " لكن الذى يأكل كل نفس " عليه أن يتصور أن الله أراد منع أى عمل فى العيد ، والله لم يرد هذا الأمر(١٤) . وإذا قال قائل الواجب هو التوقف ولم يقرر أن كان الكل هوعام أو خاص حتى يتقصى، يقال له : إن هذا يتسبب في فقدان معرفة إرادة الله . وإذا قيل : الواجب أن يفهمها (كلمة العام) بعموميتها حتى يتضح له أنه خاص ، يقال له ، أنه بهذا الأسلوب يكرر ثانية اتخاذ سبل حكمة الجهالة ، وبما أنه يتصور أن الله أراد العموم (١٥) فالإتيان الشرطى لا يبعده عن تصوره بأن الله أراد به العام (١٦) . ألا ترى أنه عندما قيل لهم فى سيناء : " لا يكن عليك ثوب مصنف من صنفين "(اللاويين ١٩: ١٩) ، وفى نهاية أربعين سنة قال لهم "لا تلبس ثوبا مختلطا صوفا و كتانا معا "(التثنية ٢٢: ١١) ، وإن كانت كلمتا " כלאים " " שעטנז " "مصنف من صنفين " و "ثوب مختلط من الصوف والكتان " من الكلمات التى تفسيرها غير محدد ، ولم يبين لهم (نوعية الاختلاط) حتى سنة الأربعين ما هو الذى لبسوه فى الأربعين وإن كان هذا " صنفين " أم لا . أليس هو الذى منع عنهم البيان ، وها هم بسبب غضبه وصلوا إلى ذلك. وإن أراد بـ " כלאים " (التداخل) لصنفين ، أيا

كانا،ألم يمنع وقال لهم بعد ذلك " لا تلبسوا ثوبا مختلطا صوفا وكتانا معا " وهذا رأى الذى لم يسلكه أحد من جماعتنا . وليس المجال هنا للإسهاب ".

أقوال الجاوزون هنا غامضة جزئيا ولا يمكن توضيحها إلا عن طريق المصادر العربية ، ولا تزال هناك بعض الصعوبات فى أقواله، كما سوف يتضح لنا فيما بعد . فهناك من بين علماء الكلام العرب من يوضح أنه ليس لزاما على النبى أن يبين قاعدة أسلوب تحقيق الفرض ، ويوضحون أن الله بقدرته أن يكلف الإنسان بفروض ليس بقدرته القيام بها (تكليف بما لا يطاق) . وانقسم الذين يلقون على النبى واجب البيان ويفسرون قاعدة أنه لا يُكلف بفرض دون القدرة على تحقيقه (ليس تكليف بما لا يطاق) . فمنهم من أوضح أنه يمكن أن يتأخر البيان عن زمن وضع الفرض حتى زمن الحاجة لتنفيذه ، ومنهم من يوضح أنه من الشرع ربط البيان بوضع الفريضة . وهناك من يفرق فى هذا الموضوع بين الفريضة العامة طبقا لفهمها (لمغزاها) والبيان الذى يخرجها من العام إلى الخاص وبين الفريضة غير المحددة وغير المفهومة (مجمل) وأن البيان يتجه لتفصيل طبيعة الفريضة . ولا يمكن تأخير البيان فى النوع الأول ، ولكنه مباح فى النوع الثانى (أنظر عن كل هذا

كتاب المغنى ، جزء ١٧، ص ٣٦). والتبرير للتمييز بين تأخير البيان "بالمعنى العام" وبين تأخير البيان بالمعنى " غير المحدد" يتضح من خلال النقاش المسهب للبصرى فى كتاب " المعتمد "، (ص ٣٤٢) فقد حدد بصورة قطعية أن تأخير البيان لا يمكن أن يكون سابقا على الزمن الذى فيه طرأ (حل) وجوب قيام الفريضة، للسبب المذكور آنفا .وانقسمت الآراء فيما يتعلق بتأخير بيان الفريضة حتى زمن ضرورة تنفيذها . ويجيز كثير من الحنفيين والشافعيين ،سواء عندما يأتى البيان ليخرج العام إلى الخاص ، أو عندما يأتى البيان لتفصيل فريضة غير مفهومة من أساسها . أما علماء المعتزلة فقد أوضحوا أنه لا يمكن تأخير أى بيان ، سواء كان فرضا أو قصة ، وذلك باستثناء بيان النسخ ، أى : بيان الذى يحمل إبطالا جزئيا لفريضة . وقد لجأ البصرى نفسه للرأى بأن الحكم الذى يحمل دلالات واضحة ؛ فإن البيان جاء ليبعده عن معناه، ومن الضرورى أن يأتى البيان فى أعقاب وضع الفريضة حتى لا يكون هناك زمن لا يفهم فيه البشر الفريضة طبقا للقصد الإلهى ، لأن فى هذا اتخاذ نهج فكرة الجهالة . أما الفريضة التى دلالتها واضحة يجوز تأخير بيانها حتى تكون هناك ضرورة لتنفيذها. لأن هذا لا يتسبب فى اتخاذ سبيل فكرة الجهالة .

في إجابة الرابي صموئيل بن حفني يتردد إذن التبريران الواردان في كتاب "المعتمد"، اتخاذ نهج فكرة الجهالة وعدم إمكانية تنفيذ الفريضة بمثابة تعديل عندما يتأخر البيان . غير أن هذا التبرير يوقفنا على صعوبات في أقوال الرابي صموئيل بن حفني . وطبقا للمشروح في المصدر العربي يقصد تبريرين على الوضعين ، تبرير الجهالة على التأخير حتى زمن تنفيذ الفريضة ، والتبرير الثاني على التأخير السابق على هذا . وأما عند الرابي صموئيل بن حفني فالتبريران وضعا مختلطين حتى أنه لا يمكن التمييز بينهما بصورة مطلقة . وهذا يلزمنا التخمين لإسقاط بعض الأسطر في نسخ الرابي صموئيل بن حفني . وموضع المادة الناقصة طبقا لتخميننا هي بين القول المنتهي " أراد به العموم "وبين" ألا ترى" . وهو الذي يشمل الانتقال من " تأخير البيان " حتى زمن تنفيذ الحكم وبين تأخيره سابقا عن هذا الزمن .

سادسا ـ أساليب تحقيق البيان

يقول الرابي صموئيل بن حفني في تفسيره للتثنية : " والقضية الثامنة هي ، كيف يتحقق البيان ؟ فنقول ، يتحقق البيان بأحد أمرين، بقول (النبي) (عندما يقول) بأسلوب البيان أو بعمله لفرض بأسلوب يشمل بيان . ألا ترى أنه عندما قال عزرا "اخرجوا

إلى الجبل وأحضروا على زيتا وعلى شجرة سمن ...."
وخلافه. كان هذا أسلوب البيان أن فريضة المظلة تعمل من نباتات لا تقبل النجاسة . ولا نكتفي بأفعال النبي إلا عندما تعمل بأسلوب البيان ، لأنه يعمل أحيانا أفعالا هي واجب عليه فقط، وليس في هذه الأعمال نموذجا للآخرين ".

والسنة في الإسلام مؤسسة على أساس أن أفعال النبي تستخدم كتفسير للأحكام القرآنية وكمصدر للشريعة (أنظر شاخت أصول الفقه الإسلامي ، ص ١، ٥٨وما بعدها). وبالنسبة لعرض الأقوال عند الرابي صموئيل بن حفني قارن فصل " فيما تكون بيانا للأحكام الشرعية " في كتاب " المعتمد"، (ص ٣٣٧) وما بعدها. والتمييز بين الأفعال التي يجب أن تكون نموذجا ملزما ، وبين الأفعال التي لا تنسب إليها هذه القيمة ، فها هي مشروحة أيضا في مؤلفات أصول الفقه . وعلى سبيل المثال في كتاب "المعتمد" ، (ص ٣٣٨)" وتستخدم أفعال (النبي) كبيان عندما ترافق الأقوال " (يعني عندما يقول النبي أن أفعاله هي تفسير للمكتوب في القرآن). وفي (ص ٣٧٥) " والأفعال التي هي واجب على النبي لاتكون دائما واجب علينا "، وأنظر أيضا الغزالي كتاب "المستصفى" ، (ص ٢١٤) ، و"الإحكام" للآمدى ، الجزء الأول

(ص ٢٥٢) وما بعدها .

وفى مقدمة الرابى صمونيل بن حفنى للقسم الثانى من سفر العدد،يقول : " والأسلوب العاشر من أساليب الحقيقة (الأقوال كمدلولها) هو أن القول المتفرد بوصف محدد لا يشير إلى أن كل ما لا يوصف بهذه الصفة حكمه كحكم (المتفرد) ولا يكون حكمه مختلفا . لكن من الحكم نفهم أساس جوهر النص المذكور فيه فقط ويحدد ما هو ظاهر منه على أساس الدليل . وعندما يكون الدليل غيره (الجوهر غير الخاص بهذه الصفة) كحكمه فنناقشه على ذلك الأساس ، وليس على أساس الفقرة (لكن على أساس الدليل) وعندما يكون الدليل حكمه ليس كحكمه تكون الفقرات على أساس الدليل . ومثال ذلك " كل مواطن فى إسرائيل يجلس فى عيد المظال " تخصيص النص حكم المظال على المواطن ، وهذا التخصيص لا يشير للأجنبى الذى ليس وطنيا ، بأن حُكمَه مثل حُكم الوطنى ، وليس حُكمَه كحُكمِه، والقضية مرتبطة بالدليل والدليل فى المأثور (الذى يقول) أن الأجنبى والوطنى حكمهما متساو فى المظال . وهذا يعنى الزام الوطنى فى الفقرة والزام الأجنبى فى المأثور . وهذا يُدعى فى لغة القدماء الأمر الذى يقال فى هذا الشأن وهو حكم

لصاحبه . والقاعدة المشابهة لذلك هى الأمر الذى يقال فى نهايته وهو سلوك عام . وكنموذج لذلك ما قيل :" الذى يعطى من زرعه لمولك" والتحريم ممنوع لكل الأوثان . والدليل المشار إليه إن كان حكما لما يظهر منه يشبه لحكمه ، أو لا يكون بأسلوبين فإما المأثور، كما ذكرنا آنفا ، وإما من أسلوب اللغة . ونموذج من أسلوب اللغة هو "ولا تأكلوا لحم فريسة فى الحقل " " لأنه يكون لك فقرا " " الذى لا يكون طاهرا يحدث ليلا " وما يشابه ذلك. وقد علمنا من أسلوب إخبار النص أن حكم الفريسة فى المدينة كحكم الفريسة فى الحقل ، وحكم الذى يحدث نهارا مثل الحكم الذى يحدث ليلا . ولولا أن (تحديد) الصفة المتفردة بالخبر المذكور لا تشير إلى من هو المتفرد بذلك ، وأن حكمه مختلف ، ولم نكن ممنوعين من الافتراس فى الحقل فقط ، أو (الذى وجد) منها فى الحقل ولم نكن ننجس سوى ما يحدث فى الليل فقط . ومن قال إن الصفة المتفردة (المذكورة فى النص) تشير إلى أن كل ما لا يوصف ها هنا ليس فى هذا الحكم ، وأن كل ما يوضح هكذا يبطل قيمة التخصيص ، وعندئذ نكون مضطرين لتنفيذ فائدة التخصيص ، لأنه من المستحيل أن يأتى الحديث الإلهى بدون قيمة . والقيمة الوحيدة للصفة المتفردة فى هذا

الأمر ، أنه يشير أن كل ما هو مختلف (عن المذكور) فإن حكمه مختلف . والأسلوب لتوضيح ضلاله أن نقول له:" ألا أنك تركت ادعائك". وقد انتهت المادة عند هذا الحد . غير أن الموضوع يكتمل ويتضح من المصادر العربية التي تناقش هذه القضية.وقد انقسمت حول هذا الموضوع المدرستين الفقهيتين : الحنفية والشافعية .فكثير من الشافعية قد أشار إلى أنه إذا قال النبي:"زكوا من الغنم السائمة "، يعني المدققين من هذا الأمر أن الأغنام المتغذية على العليقة المنزلية لا يجب عليها ذلك . لأن الصفة المذكورة في الحكم تشير إلى أنه لم يطرأ إلا على فاعل هذه الصفة أما الأحناف وكثير من المعتزلة يرفضون هذا التدقيق . ويأتي الفريقان لأسلوبيهما بأدلة من النصوص وأدلة عقلية . والدليل الأكثر انتشارا عند الشافعية هو الذى ذكره الرابي صمونيل بن حفني : "إن كانت الغنم في الحقل وفي المنزل حكمهما متساو لماذا تميز الأولى على وجه الخصوص (انظر كتاب <u>المعتمد</u> ص ١٦٢،ص ١٧١) ويرد البصرى على هذا الادعاء ردودا مختلفة ومنها " أليس أيضا يقللون الحكم بالموصوف فقط يقرون أنه في الموضع الذى فيه دليل، سمعيا أو عقليا . لجواز الحكم أيضا بأقوال ليست في تلك الصفة يجب أن يحدث ذلك ، وفي موضع

كـهذا يتضح أنه لايمكن أن تأتى الصفة لتضعيف وتخصيص الحكم ، إلا لـضـرورة أخرى ، وإن كـان كذلك فإنهم هم أنفسهم يبطلون ادعـاءاتـهـم بـأن الـضرورة الوحيدة للصفة في الفاعل المكتوب هو هـدف التـضـعيـف . وفى هـذا الأمر تكملة الحكم الذى توقف في أقوال الرابى صموئيل بن حفنى " ألستم أنتم قد تركتم ادعائكم "، لأن الـصفة تأتى فقط للتقليل الذى ليس كذلك ، بدلا من يشتمل على دليل ضد هذا .

سابعا ـ الفرق بين العام والـمجمل

في المقدمة المذكورة سابقا للرابى صموئيل بن حفنى "... وليس عـامـا مـثـل قـولـه " ... أن يصنعوا لـهم أهدابا في أذيال ثيابهم " (العـدد ١٥: ٣٦) وخـلافـه . والـواقع فإنها كلمة مجملة لأنه لـم يتـضح ... ولا عدد الخيوط ، وإن كانت الكلمة مجملة فإنها تحتاج إلى تـفـسيـر . وهـذا مـثـل قوله "ولا يكن عليك ثوب مصنف من صـنـفين " (اللاويين ١٩: ١٩) ، وليس هذا ... قولا عاما ، لعدم وجـود صـيغة العام فيه ، لكنه من الـمجمل ". وهناك اختلاف بين العـام والــمجمل لأن الخطاب العام لا يحتاج إلى تفسير ، حيث إن وضـوحـه يـدل عـلى قصده ، ولسنا في حاجة لتفسيره ، وأما في الـمـجـمـل فإننا نحتاج إلى توضيح وتفسير . وتفسير الـمجمل في

الأحكام السمعية يكون بأحد أسلوبين · الأسلوب الأول - هو تفسير الوضع من نص آخر ، مثل من قال "ثوب مصنف من صنفين "، وبيانه في فقرة أخرى "لا تلبس ثوبا مختلطا صوفا و كتانا معا "(التثنية ٢٢: ١١)". والأسلوب الثاني - هو تفسير المجمل بالمأثور، مثال ما قيل "وثمرة أرض قمحك "(التثنية ٧ : ١٣) وفسر (في المأثور) مقداره وحجمه وباقي المسائل المرتبطة بذلك. وتفسير المجمل لا يماثل الانتقال من العام إلى الخاص ، فيوجد بينهما اختلافان : الاختلاف الأول - أن بيان المجمل يفسر المراد في النص المقدس ، وأما تحديد الكلمة العامة يدل على غير المراد بها ... وما لا تشتمل عليه . والاختلاف الثاني هو أن الكلمة المجملة في خطاب محدد لا تشبه الخروج من العام إلى الخاص . فبينهما اختلافان : الأول - أن هناك شرط لتفسير كلمة العام ودليل على ما يستنتج من العام . وقد ذكرنا من قبل أن الكلمة تستخدم على أساس ما حدده لها أصحاب اللغة باستثناء ما انفصل عنها أو ما أضيف إليها . وقدماء اليهود سموا تحديد العام وتفسير المجمل باسم شخص . وهكذا استخدموا في أقوالهم ".

الفرق بين العام والخاص من جانب وبين المجمل والمفصل

من جانب آخر مشروح في المصادر العربية فابن حزم في كتاب "الإحكام" جزء ١، (ص ٤٢) يعرف " العموم " بأنه بمثابة وضع الكلمة في مواضع كل التفاصيل المتضمنة في دلالاتها اللغوية، وأن " الخصوص " بمثابة وضع الكلمة في مواضع قسم من التفاصيل المتضمنة بها طبقا لدلالاتها فقط . وأما تعريف المجمل عنده فهو : " الكلمة التي تفسيرها يحدد على أساس كلمة أخرى". كما أن البصري في كتابه المعتمد (ص ٢١٦)، يعرف المجمل بقوله "وقد يراد به ما لم يمكن معرفة المراد به " أو بصيغة أخرى المجمل هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه " . ويشير في ص ٣٤٣ بأن العام المصاحب بالخاص مثل الكلمة التي مدلولها واضح وليست كالمراد به، والمجمل مثل التي ليس لها مدلول واضح بصورة مطلقة . وطبقا لشرح الآمدي في كتابه " الإحكام " الجزء الثالث (ص ١١) يدل المجمل على أحد أمرين متوازيين ولا تفضيل لأحدهما على الآخر (ليصبح بدلالة هذه الكلمة) كل هذه التعريفات تشبه في مضمونها تلك الموجودة عند الرابي صمونيل بن حفني والواقع فإنه في تسلسل اتساع الفكرة أشاروا إلى الفرائض التي مدلولها معلوم لكن تفاصيلها غير مفسرة بمثابة المجمل والأمثلة في هذا

الموضوع كما فى القرآن فريضة غسل الرأس قبل الصلاة ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾(البقرة : ٦) فالعلماء الذين يتبعون مذهب أبى حنيفة أشاروا إلى هذه الفريضة بأنها مجملة لأنه لم يفسر أى جزء من الرأس يمسح (انظر الآمدى ، المصدر السابق (ص ١٧) ،وأنظر تفسير الطبرى للآية المذكورة آنفا حيث الآراء المختلفة فى معنى الآية السابقة) . والفقهاء المسلمين صنفوا هذه الفريضة مع حُكم قطع يد السارق (المائدة ٥ : ٣٥) بأنها من المجمل لأنه لم يفسر معنى القطع. وأما فى الرسالة للشافعى (ص ٣١) فقد أحصى الصلاة والزكاة من بين الفرائض التى لم تفسر تفاصيلها فى القرآن ، وفُسرت فى المأثور . وقد صنف علماء آخرون هذه الوصايا بأنها مجملة لأنه لم يفسر فى القرآن عدد الصلوات وزمنها وشروطها كما أن الصدقة لم يفسر مقدارها . ومن المهم أننا نجد فى مصدر عربى قديم المصطلح " خاص " كمضاد للمصطلح " مجمل "، وهذا يطابق ما ورد عند الرابى صموئيل بن حفنى . وفى كتاب " الأم " للشافعى ، الجزء السابع (ص ٣٥١) " قال أفيحتمل أن يكون يعلمهم الكتاب جملة والحكمة خاصة وهى أحكامه ؟ قلت تعنى بأن يبين لهم أن الله عز وجل مثل ما بين لهم فى جملة الفرائض من الصلاة والزكاة

والحج وغيرها فيكون الله قد أحكم فرائض من فرائضه بكتابه وبي خوف على لسان نبيه. يكني الشافعي في هذا الحوار الفرائض التي لم تفسر تفاصيلها في القرآن مثل الصلاة والزكاة والحج جملة ، والتفاصيل الواردة في السنة " خاص " . ومن خلال هذه الموازنة بين ما هو في المصادر الإسلامية حول الخلاف بين ما هو في النص الديني الإلهي وما هو في السنة وبين ما هو في المصادر اليهودية يتضح لنا أن فقرة واحدة تتكرر في المؤلفات المتضمنة إشارات ضد القرائين . ففي قسم إلياهو زوطه (ص ١٧٢ ، طبعة ...) " غير أنه عندما منح يهوه التوراة لإسرائيل لم يمنحها لهم إلا مثل خيط ليستنتجوا منها الصفوة ... منحت عامة وخاصة ، وخاصة وعامة وتضمنت العام والخاص " وغير ذلك . وقد ذكرنا في موضع آخر أنه لا توجد أى علاقة بين القاعدة السابعة للرابى يسماعيل وبين النقاش الذى دار هناك بشأن التوراة الشفوية .

الهوامش

١- أنظر عن المجاز ص ٢٩وما بعدها . توفي البصرى (١٠٤٤). وهو متأخر إذا عن الرابي سعديا جاؤون غير أن مؤلفه الكبير بمثابة تلخيص وتفسير لكتاب " المغني " لمعلمه عبد الجبار . وكما هو معروف فإن كتاب المغني يشمل مفردات مادة كبيرة من مصادر المعتزلة الأوائل وخاصة أبو علي الجبائي وابنه أبو شام (من القرنين التاسع والعاشر) . وبهذا تتضح العلاقة من جانب الرابي سعديا جاؤون والرابي صموئيل بن حفني للأقوال التي في كتاب " المعتمد ".

٢- بشأن الآراء المختلفة حول قضية المجاز ، وجدت لها تعليلات أكثر تفصيلا في كتاب "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" لـ: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (توفي ١٢٥٥) ص ٢٠ . وفيها (بدون الإشارة إلى مصادر) :" طبقا لرأى كثير من العلماء فإن المجاز يوجد في اللغة العربية ، ولم يقر بوجوده أبو إسحاق الأفرايني ودعواه في ذلك : أن المجاز يحيط الفهم بغموض ، وفي حالة الفهم غير الصحيح يفهمونه ليس بقصده". وهناك دعوى أخرى ضد المجاز للفرايني في كتاب بعنوان " المحصل " للرازى :"يحتمل المجاز بواحد من الأسلوبين ، إما أن يلحق به دليل الذى هو اصطلاح مجازى وحينئذ فإنه يدخل في قاعدة الحقيقة . وإما ألا يضم إليه دليل كهذا وحينئذ هو كرر الحقيقة لأن الدليل الحقيقي للحقيقة هو : كلمة مستقلة التي لا يلزمها أى تفسير "(في طبعة المحصل المتوافر عندنا لم أجد مثل

هـذه المقـدمـة) . وادعـاء كـهـذا يناسب دليل الرابى صموئيل بن حفنى والبصرى التى تمس المصطلح فقط ولا تمس الموضوع

٣ ـ طبـقـا لـمـا ورد فى كتـاب " الـفـحـول " فإن هذا هو رأى الظاهريين المسلمين غير أن ابن حزم أحد المتحدثين الرئيسيين لفرقة الظاهريين (أنظر جولدتسيهر : الظاهريون ، ص ١١٧ وما بعدها) يؤكد بصورة مطلقة وجود المجاز فى القرآن ، أنظر كتابه " الإحكام فى أصول الأحكام " ، الجز الرابع ، (ص ٢٨) وما بعدها .

٤ ـ قارن بهذا لغة الرابى صموئيل بن حفنى فى الملحق .

٥ ـ فى السطر الرابع وما بعده " عقلنا لا يدرك طبائع الخالق الطيب الرحيم ، لكننا نعلم أنه كذلك بسبب كونه حكيم .. ومن هذا نفهم أنه ليس من الواضح أن بعضا من أقوال القرآن بها حكمة وفائدة "

٦ـ قدماؤنا يرحمهم الله فسروا בניך بمعنى مجازى ، وهكذا أيضا فى سفرى על אתר :" لبنيك أولئك تلاميذك ، وهكذا أنت تجد فى كل موضع أن التلاميذ يدعون أبناء " . وأنظر أيضا الرابى موشيه بن ميمون ، هلاخا تلمود توراة ١: ٢ .

٧ ـ أنظر بابا قاما ، صفحة ١ .

٨ ـ من الصعب الافتراض بأن الطاعن نفى معنى العام فى كل كلمات العام فى المقرا ، كما إننى لم أجد رأيا متشددا مثل هذا الرأى فى أى مصدر عربى. يتضح أكثر أن ادعاؤه بأنه لا يوجد فى المقرا كلمة عام التى تحمل (تلخص) كل الخواص معناها الوحيد . ولم ترد ولا مرة بمعنى الخاص وهذا هو فى الواقع رأى بعض المرجئة (فرقة إسلامية قديمة ، أنظر مادة

مرجنة فى دائرة المعارف الإسلامية) كما هو موضح فيما بعد. غير أنه ضد هذا الرأى فإن إجابة الرابى صموئيل بن حفنى لا تفيد مطلقا ، لأنه يعترف بأنه توجد أحيانا لكلمة كل معنى شامل . وربما كان ادعاء المجهول أنه بما أنه لا يوجد دليل بأن كلمة العام تقصد لتشمل كل التفاصيل فإن لها معنى الخاص ، وأعلن لنا مثل هذا الأمر فى كتاب " الإحكام فى أصول الأحكام " لابن حزم ، الجزء الثالث ، ص ٩٧ .

٩ - هذه الإجابة سطحية لأنه فى هذه الفقرات يمكن للخصم أن يدعى أن التأكيد على ازدواجية كلمة العام تأتى لأنها الكلمة الوحيدة التى ليس لها معنى شامل (واف) .

١٠ - يعنى أصحاب الماسورا الذين عندهم المعرفة .

١١ - قصده يشبه تلك المواضع التى قال عنها قدماؤنا أن التفسير الدقيق للوصية لا يبرهن من موضعه بل من موضع آخر ، كما قالوا فى المخيلتا حول الخروج (٢١: ١٢) " ضارب الرجل ليس لى سوى أن الذى ضرب الرجل ضرب المرأة والصغير أحصى ، حمدا لله ،والرجل إذ ضرب أى نفس إنسان " ويوجد هنا تأخير بيان لـ " ضارب الرجل". وربما هذا الأمر موضوع خلاف بين رابى يهودا ورابى عقيبا الذى تكرر أيضا فى برايتا الأعياد وأنظر قسم العبادة الأجنبية : يقول الرابى يشمعيل قيلة عامة فى سيناء وفصلت فى خيمة الاجتماع ، وطبقا للرابى عقيبا قيلت عامة و مفصلة فى سيناء " . (وعند الرابى شلومو يتسحاقى، هناك ، الكلام الذى يبدأ بعموميات : كثيرة الأقوال التى قيلت غامضة فى سيناء التى لم تفسر وفسرت له بعد أن أقيم المسكن فى خيمة

الاجتماع) . ونجد طبقا للرابي يهودا أنه من المحتمل أن الأقوال تفسر للنبي ، وبعد ذلك تلقائيا من النبي للشعب " وفي كتاب "الترجيح " لابن بلعام عن العدد(٩: ٨) (في المخطوطة):" ويدل قوله وقفوا وأسمع ما يأمر به يهوه أن قد يزاد بيانا في الشريعة بعد نزولها ومن أهل النظر من ينكر هذا ويقول إن الرسول علم من جهة الوحي عند نزول فرض الفصح كل ما احتاج إليه فيه فإنما توقف ليكون الحكم فيه من الله تعالى لأن يكون أهيب للأمر . ويتأيد الأول بقوله لأنه لا يفسر ما يعمل له فهذا يدل على أن زيادة البيان جائزة بعد نزول الشريعة " ويشبه ذلك العدد رابا (٢١: ١٢) في قضية بنات صلفاد :" رأى موسى أن كل واحد احترم من هو أكبر منه إذ ألقى العظمة أقول لهم أنا أيضا يوجد أكبر مني لهذا وتعجل موسى قولهن ". لكن طبقا لسفري وأصعدتك بيسقا ٦٨ ، وطبقا لسفري فينحاس بيسقا ١٣٣ ، في الواقع كان في الحدثين تخصيص لم يكن واضحا لموسى وأنظر أيضا بابا باترا ١١٩ ب . يتضح إذن أن المقال المشار إليه مصدره في المنهج " الباحثون " الذين لم يعطوا تفسيرات متأخرة من يهوه للنبي ومن النبي للشعب .

١٢ ـ يعني أن الإنسان لم يأت من تلقاء نفسه لهذا الجهل (السفاهة) لكن لأن التفسير تأخر من قبل النبي .

١٣ ـ أنظر كل التفاصيل المرتبطة بالعام .

١٤ ـ حيث إن آكل النفس سمح بصورة عامة.

١٥ ـ كحكم كل تعبير فهم بمغزاه المشهور حتى يصبح دليل واقعا من ذلك

١٦ ـ يعني الشرط الذي يجد العام لخاص لم يستأصل عقيدة الجهل التي بها نهج لتوضيح الشرط

المحتويات

صفحة

إصدارات المركز :

* ظاهرة النبوة الإسرائيلية — تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* جامع التعريب — تحقيق وشرح نصوص أونال قره أرسلان
* الحساب القومى — ترجمة أ.د / محمد محمود أبو غدير
* الشخصية الإسرائيلية — تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* الصهيونية الدينية — ترجمة أ.د / محمد محمود أبو غدير
* الحركة الصهيونية — تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* المجتمع الإسرائيلى — ترجمة د. / محمد أحمد صالح
* اسلام حقائق اور الزامات — ترجمة د. / يوسف عامر
* أدب المهجر الشرقى — تأليف د. / محمد عبد الرحمن الربيّع
* الكلام والفكر والشئ — ترجمة د / محمد صالح الضالع
* قاموس المختصرات العبرية — إعداد د. / شعبان محمد سلام
* الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية — نقله إلى العربية د./ أحمد محمود هويدى
* حكايات أيسوبوس — ترجمة ودراسة د./ صلاح محجوب
* البعد الدينى للصراع العربى الإسرائيلى — تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية في اللغة الأردية — تأليف أ.د / سمير عبد الحميد إبراهيم
* الجنيزا والمعابد اليهودية فى مصر — تأليف أ.د/محمد خليفة حسن والأستاذ النبوى سراج
* سياسة إسرائيل فى طرد السكان العرب — ترجمة وتعليق د محمد أحمد صالح
* الرموز الدينية فى اليهوديه — تأليف أ.د/ رشاد عبد الله الشامى
* الجمهوريات الإسلاميه فى اسيا الوسطى الحاضر والمستقبل — تأليف أ.د/ أحمد فؤاد متولى ود هويدا محمد فهمى
* المشكلة الكرديه — ترجمة وتعليق / أ.د محمد علاء الدين منصور
* المسرح الإيرانى — تأليف / د عبد الوهاب علوب
* الأدب الفارسى عند يهود إيران — ترجمة / أ.د محمد نور الدين عبد المنعم
* الصراع الدينى العلمانى داخل الجيش الإسرائيلى — تأليف أ.د/ محمد محمود أبو غدير
* الأقليات المسلمة والصراعات فى الكومنولث — تأليف د / هويدا محمد فهمى
* الشخصية الفلسطينية فى القصة العبرية القصيرة — تأليف د./ محمود على صميده

* مستوطنة معالية أدوميم وانتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني	ترجمة د. / عبد الوهاب محمود وهب الله
* يهود مصر« دراسة في الموقف السياسي »	تأليف د. / محمود عبد الظاهر .
* فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي	تأليف أ.د/ محمد جلاء إدريس
* التركمان بين الماضي والحاضر	ترجمة أ.د/ عبد العزيز عوض
* اليهود في ظل الحضارة الإسلامية	تأليف أ.د/ عطية القوصي
* التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية	ترجمة أ.د/ محمد سالم الجرحي
* اليهودية	تأليف أ.د/ محمد بحر
* المحاضرة والمذاكرة	نقله إلى العربية أ.د/ عبد الرازق قنديل
* قضايا إيرانية (العدد الأول)	إعداد أ.د/ محمد نور الدين عبد المنعم
* التأثيرات العربية في البلاغة العبرية	تأليف د.شعبان محمد سلام
* حرب أكتوبر وأزمة المخابرات الإسرائيلية «جـ١ »	ترجمة أ.د/ محمد محمود أبو غدير
* مستقبل الصراع على فلسطين	تأليف د.عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي
* التقرير الاستراتيجي الإيراني (العدد الثاني)	إعداد مجموعة من المتخصصين
* الشعر العبري الأندلسي	إعداد وتأليف مجموعة من المتخصصين
* معجم المصطلحات الفلسفية	تأليف : أ.د. محمد نور الدين عبد المنعم
* ضمير الشأن مسائله ومواطنه	تأليف : د.فاطمة عبد الرحمن رمضان حسين
* علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية	تأليف : أ.د . محمد خليفة حسن
* الإيقاع الشعري دراسة صوتية مقارنة بين بحور العربية والعبرية	تأليف : د. ليلى إبراهيم أبو المجد
* دراسات في جنيزا القاهرة	ترجمة أ. النبوي جبر سراج
* التغير المعجمي عند الجواليقي	تأليف : د . طيبة صالح الشذر
* الحياة الحزبية في تركيا	تأليف : أ.د. عبد العزيز محمد عوض الله
* فيروس التعصب «حل الشفرة السياسية الإسرائيلية»	تأليف : أولك نيتسرترجمه د/ عبد الوهاب محمود وهب الله
* المعجم التأصيلي للفعل الناقص في اللغات السامية	تأليف : أ.د. عمر صابر عبد الجليل
* رسالة المشرق « مجلة دورية محكمة »	

التأثير الإسلامى الذى نعرضه فى هذا العمل يأتى فى أحد أهم مجالات التأثير الدينى وهو التأثير فى مجال التفسير فقد اعتمد علماء اليهودية فى العصر الوسيط على مناهج التفسير عند المسلمين فى تفسير أسفار التوراة وبقية كتب العهد القديم . وتمثل هذه الدراسة ترجمة للمقدمة التى ألفها موشيه مردخاى تسوكر لكتاب "تفاسير الرابى سعديا جاؤون لسفر التكوين " الذى تم فيه نشر بعض تفاسير سعديا الفيومى لسفر التكوين المدونة بالكتابة العربية اليهودية ، وتوضيح التأثير الإسلامي على سعديا الفيومى وبخاصة فى منهج التفسير وهو جزأ لا يتجزأ من التأثير الدينى والثقافى العام للإسلام وحضارته على اليهود واليهودية .

رقم الايداع	٢٠٠٣/٨٨٧٩
الترقيم الدولى	I.S.B.N. 977-223-785-7

مطبعة العمرانية للأوفست

الجيزة ت : ٧٧٩٧٥٥٠